

Das Dogma

vom

heiligen Abendmahl

und

seine Geschichte.

Von

August Ebrard,
außerordentl. Professor der Theologie zu Zürich.

Zweiter Band.

Frankfurt a. M.
Verlag von Heinrich Zimmer.
1846.

Inhalt
des zweiten Bandes.

Viertes Kapitel. Prinzipielle Reconstruction der Abendmahlslehre in polarischer Trennung.

Fünftes Kapitel. Höhere Vermittlung des Gegensatzes durch Melanthon und Calvin.

Viertes Kapitel.

Prinzipielle Reconstruction der Abendmahlslehre in polarischer Trennung.

§. 28.

Zwingli.

Die Reformation hat das Gebäude der abendländischen Hierarchie gestürzt; aus der katholischen Kirche des Abendlandes ist eine römische Kirche des Pabstes geworden; der Charakter der Katholizität, der ihr zuvor schon von Seiten der griechischen Kirche bestritten war, ging ihr nun auf ihrem eigenen Gebiete verloren.

Dieser Sieg über die Hierarchie war kein äußerlich errungener, der Kampf keine Revolution. Es war ein Sieg des christlichen Lebens, das in mächtigem Flusse die spröde gewordene Schaale durchbrach, und von innen heraus nach neuen Formen rang. Es war eine Reformation.

Und weil die Opposition gegen die Hierarchie nicht in willkührlichem Rebellionsgeiste ihr Motiv, sondern in der stillen Gewalt des subjektiven Glaubenslebens hier, und in der ruhigen Klarheit der objektiven Durchschauung der kirchlichen Zustände dort ihren Kern hatte, so konnte es nicht fehlen, daß die Opposition gegen die Hierarchie zur Opposition gegen jene Lehre wurde, die das Herz im Organismus der Hierarchie war, und daß die Reformation der Kirche

sofort zur Reconstruktion jenes Dogma's, des Dogma's vom heil. Abendmahl, sich gestalten mußte.

Weil aber die Reformation von zweien Punkten ausging, hier von der objektiven Reconstruktion der Kirche aus den Urkunden ihrer göttlichen Stiftung, dort von der subjektiven Belebung des innerlichen Glaubens, so konnte es nicht anders geschehen, als daß auch die prinzipielle Erneuerung der Abendmahlslehre an dieser Polarität Theil nahm. Der innerliche Proceß der Rückkehr vom mittelalterlichen Dogma zur biblischen Lehre, wobei die letztere, welche anfangs eine reine aber unentwickelte gewesen, in bewußtem Gegensatze gegen das erstere erfaßt und hiedurch erst zum bewußten, entwickelten, begrifflichen Dogma wurde — dieser Proceß mußte auf der einen Seite davon ausgehen, daß das gläubige Gemüth den ganzen Inhalt, der ihm vom Mittelalter geboten war, hinnahm, und dasjenige, was seinem Glaubensbewußtseyn widersprach, daraus entfernte; auf der andern Seite aber davon, daß von der ganzen mittelalterlichen Lehre zunächst abgesehen, und die heil. Schrift allein befragt, und so das Dogma von seinen ersten Grundlineamenten aus reconstruirt wurde.

Der eine Pol forderte den andern zu seiner Ergänzung. Das subjektive Glaubensleben, sich selber überlassen, konnte sonst leicht in eine falsche Objektivität gerathen; es konnte Bestimmungen, welche dem subjektiven Glauben nicht widersprachen, mit als Wahrheit aufnehmen, ohne daß sie in der Schrift begründet waren. Die objektive Reconstruktion des Dogma's aus der Schrift stand umgekehrt in großer Gefahr einer falschen Subjektivität; sie konnte bei den äußersten Lineamenten der Lehre lässig stehen bleiben, und dabei vieles von dem Gehalt, der in der historischen Entwicklung zu Tage gefördert war, als unbrauchbar bei Seite werfen.

Der eine Pol war also das nothwendige Correktiv des andern. Jener sollicitirte diesen, sein Schema mit einem Inhalte zu erfüllen; dieser übte an jenem eine unerbittliche Kritik. So suchten beide einander, und am Ende mußte wohl ein Punkt kommen, wo sie eins wurden.

Aber der Punkt kam nicht. Noch liegt er in der Zukunft. Wie

konnte das auch anders seyn? Indem sich beide Pole suchten, stie-
ßen sie erst sich ab. Ihr Finden war ja bedingt durch eine lange
Arbeit gegenseitiger Kritik; der eine mußte den andern kritisiren. Wo
aber eine Kritik den Mittelpunkt des Lebens betrifft, da kann sie sel-
ber keine theoretische bleiben, sie muß eine lebendige werden. Mit
dem Verstande wird auch das Gemüth in Bewegung gesetzt; wenn
aber dies, so kann — wo sündige Menschen, nicht Engel, den Kampf
führen — auch die Einmischung der Sünde, die im Gemüthe mit-
spielt, der Leidenschaft, nicht ausbleiben.

So sehen wir von vorneherein nicht einer einheitlich-harmlosen
Reformation des Abendmahlsdogma's in der Zeit der Reformation
der Kirche, sondern einem Abendmahlsstreite entgegen. Die Geschichte
straft diese Erwartung nicht Lügen. Diesen Streit hat man oft ge-
nug bejammert; sollen wir ihn etwa umgekehrt als ein Glück be-
trachten? Wir erkennen ihn an in seiner Nothwendigkeit, aber als
eine traurige. Traurig, daß nach dem Gesetze des Fluches, der
durch die Sünde in die Welt gekommen, auch hier die Sünde ihre
Rolle mitzuspielen hatte in der an sich selbst großartigen Dialektik!

Diese Dialektik darzustellen, ist die Aufgabe der nun folgenden
Abschnitte unserer Untersuchung. Sie soll aber nicht bloß dargestellt,
sie soll in ihrem innersten Nerv erfaßt werden; der Punkt der Eini-
gung, der noch in der Zukunft liegt, soll im Auge behalten werden,
wenn die Kämpfe der Vergangenheit uns beschäftigen. Wir haben
überall zu forschen, wie, mitten im heißen Kampfe, der eine Pol den
andern doch suche; oder, wenn er ihn abstößt, welches Wahrheitsin-
teresse dann ihn hindre, dem anderen sich hinzugeben. Wir dürfen
gegen das Spiel der Leidenschaft und Verblendung unser Auge nicht
verschließen; aber offen müssen wir es vor allem halten für die Lei-
tung des Herrn, welche auch hier gut zu machen gedenkt, was die
Menschen böse zu machen gedachten, und welche das Schifflein der
Kirche durch die brandenden Wogen hindurch sicher seinem Ziele zu-
steuern läßt.

Ob sich aus solcher Betrachtungsweise die strengste Unparteilich-
keit von selbst ergebe, diese Frage glaube ich getrost übergehen zu
dürfen. Was sich weiter daraus ergiebt, ist, daß wir unsre Unter-

suchungen nicht mit dem Streite selbst, sondern vor demselben zu beginnen haben. Ehe wir den Zeitpunkt in's Auge fassen, wo Luther und Zwingli sich gegnerisch trafen, müssen wir erforschen, wie jeder von beiden für sich zu der Ueberzeugung vom heil. Abendmahle kam, die er in den Streit mitbrachte.

Ich beginne sonderbarerweise mit Zwingli. Wer hierin Parteilichkeit sehen wollte, dürfte sich täuschen, und, wenn er meine Gründe hört, bald eines bessern sich überzeugen. Die Versuche, die beiderseitigen Abendmahlsdogmen aus den beiderseitigen Reformationsprinzipien zu erklären, sind nicht unerhört; besonders von strenglutherischer Seite ist dies Verfahren cultivirt, und nicht selten so, daß, was Zwingli lehrte, als faule Frucht aus fauler Wurzel erklärt wurde. Wir können darüber hier noch nicht entscheiden, lassen es dahingestellt seyn, ob Rechtfertigung möglich sey. Soviel jedoch drängt sich immer auf, daß man die schweizerische Reformation meist mit sächsischer Brille, oft auch mit einiger nicht ganz geringen historischen Unkenntniß der schweizerischen Verhältnisse betrachtete. Das erstere ist zu entschuldigen, das zweite weniger. Jenes war natürlich, weil in allen Handbüchern der Kirchengeschichte mit Recht die kompaktere Reformation Luthers den Anfang und Grundstock bildet, an den sich die schweizerische Reformation als ein kurzer Anhang reiht, welchem nie die gleiche tiefeindringende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Daß hiebei Zwingli nicht ganz und nicht richtig begriffen werden kann, ist natürlich. Je mehr wir jene gewöhnliche Methode der Darstellung in Compendien der Kirchengeschichte billigen, um so mehr muß es uns aber hier, wo kein Compendium der Kirchengeschichte geliefert wird, erlaubt seyn, zu unserm speciellen Zweck einen anderen Weg einzuschlagen. Wir ziehen fort aus Sachsen; wir siedeln uns in der Schweiz an, und zwar in der Schweiz vom Jahre 1500. Hier erleben wir die geistigen Bewegungen des erasmischen Kreises mit; wir sehen Zwingli heranwachsen und auftreten auf seinem eignen Boden; wir lernen ihn verstehen aus seiner Umgebung heraus. Und wer da wähnen sollte, das Bild Luthers werde uns dadurch verkümmert werden, den fordern wir auf getrost zu seyn. Im Gegentheil, indem wir hier in der Schweiz im Kreise

Zwingli's und Rhenan's und Mykonius jenes erste Lauffeuer des Gerüchtes miterleben, das von den Thesen eines gewissen Wittenberger Augustiners die erste Kunde bringt, indem wir durch Frobenius Luthers erste Schriften mit erhalten und die ganze Begierde, womit sie in der Schweiz verschlungen wurden, mit erleben, gewinnt für uns die sächsische Reformation gerade erst einen neuen, einen ungeahnten Reiz.

Und wenn wir nun hier dem Toggenburger Eidgenossen einen eignen Paragraphen widmen, und seine Entwicklung weitläufiger betrachten, als die seines Wittenberger Mitstreiters, so werde uns auch das nicht verübelt! Die des letzteren ist bekannt und hundertfältig dargestellt; wir wollen nicht Eulen nach Athen tragen; wir können dort auf bekanntes verweisen. Von Zwingli ist noch kein vollständiges Bild entworfen. Auch haben wir bei Zwingli mehr Vorwürfe und Anklagen zurückzuweisen, als bei Luther. Die hauptsächlichsten Anklagen aber, welche gegen Zwingli erhoben sind, betreffen theils seine Lehrentwicklung, theils seine Kirchenorganisation, theils seine Stellung zur Politik. Er soll ein materielles Glaubensprinzip entweder gar nicht gehabt [1]), oder, wenn er ja eines hatte, dasselbe erst von Luther empfangen und dann doch nicht zu seinem Reformationsprinzip erhoben haben [2]). Bei diesem Mangel eines Glaubensprinzips, bei dieser formellen Unterordnung unter die heil. Schrift als ein Gesetz soll er in seiner Reformation rein destruktiv verfahren haben, und anstatt zu belassen alles was Gott nicht verboten, vielmehr alles das abgeschafft haben, was Gott nicht geboten [3]). Und endlich soll die Gesetzlichkeit seiner Reformation ihn auch die Scheidewand von Kirchlichem und Politik nicht haben finden lassen;

---

1) Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, S. 143.

2) Göbel, die relig. Eigenthümlichkeit der luth. und der ref. Kirche, S. 52.

3) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Thl. 3, S. 80. Göbel, S. 67 u. 124.

seine Reformation soll ebenso sehr eine politische als eine kirchliche gewesen seyn [4]).

Wir plaidiren gegen diese Ansichten nicht in Advokatenweise etwa mit einzelnen herausgerissenen Stellen aus Zwingli's Schriften. Wir entfalten in gedrängter Kürze das Gesammtbild seiner Entwicklung in aktenmäßiger Darstellung. Durch diese positive Darstellung widerlegt sich von selbst, was widerlegt werden muß. —

In dem freundlichen weiten Thale, welches von der oberen Thur durchströmt wird, und als das Toggenburg noch heute bekannt ist, da wo am Fuße des Säntis die Thur entspringt, zu Wildhus, ist Ulrich Zwingli den 1. Jan. 1484 geboren. Er war von guter Familie; sein Vater, der mit Sohn und Enkel den Namen Ulrich gemein hatte, war Ammann, seine Mutter Margaretha Meilin [5]). Seine erste Erziehung erhielt Zwingli zu Wesen am Ufer des wildesten Schweizersees von dem dortigen Pfarrer und Dekan, seinem Oheim Bartholomäus Zwingli. Schon in der Kindheit zeichnete er sich nicht allein durch Kopf und Fortschritte, sondern was mehr ist, durch ein aufrichtiges, wahrheitsliebendes, die Lüge verabscheuendes Gemüth aus [6]). Seine guten Fortschritte bewogen den Oheim, ihn in seinem zehnten Jahre nach Basel zu dem gelehrten, sanften Georg Binzli in Unterricht zu geben. Hier übertraf er alle seine Mitschüler, doch nicht bloß in Latein und Griechisch; fast auffallender noch in der Musik, die er feurig liebte. Nach drei Jahren rieth ihm der redliche Binzli, anderswo einen Lehrer zu suchen, bei dem er mehr lernen könne. Er wandte sich zu dem Dichter und Humanisten Hein-

---

4) Göbel, S. 39. Rudelbach, S. 109.

5) So Rüscheler, M. Ulrich Zwingli's Lebensgesch. S. 1. Blasius Farer schreibt 1524 (in Schuler und Schultheß's Ausg. Bd. 7, S. 374): „Dies hat nun Jörg Bruggmann, deiner Mutter Bruder, zum Theil gehört." War dieser Bruggmann Stiefbruder? oder Schwager?

6) Ranke erzählt (Thl. 3, S. 58), daß ihm einst, beim ersten Erwachen des Denkens über öffentliche Dinge, der Gedanke aufgestiegen sey, ob nicht die Lüge eigentlich härter zu bestrafen sey, als der Diebstahl.

rich Lupulus (Wölflin) nach Bern, und ward in Kenntniß des klassischen Alterthums und eigner Uebung im Dichten selber Humanist.

Wie verschieden schon diese seine erste Bildung von der Luthers! Luther's Bildung war eine klösterliche, sein theologisches Studium ursprünglich ein scholastisches. Bei ihm durchbrach die subjektive Glaubenserfahrung in unmittelbarer Kraft die engen Bande der Scholastik. Zwingli's Erziehung war keines von beiden; die Berner Predigermönche wollten ihn um seiner Musik willen einmal bereden, in ihren Orden zu treten; aber weder er selbst, noch die Aeltern hatten Lust dazu. Die Humanistik, diese objektive Opposition der Zeit gegen die Scholastik, hatte sein Wesen gefesselt. Anstatt in's Kloster ging er nach Wien. Auf diese Universität, die in der Zeit der Scholastik obscur, durch ihre Humanisten sich hoch gehoben hatte, sandte ihn Lupulus, 1499, in seinem sechzehnten Jahre.

Die Humanistik, die ihn in ihre Arme aufnahm, war in sich selber sehr verschieden. Im allgemeinen mag ihr Wesen so bezeichnet werden: dem abgestorbenen Formelkram der Scholastik, die am Ende mit dem Leben auf allen Punkten zerfallen war, trat das freie Leben der Alten in deren Schriftstellern entgegen. Diese Alten, sie hatten nicht schematisch Gott und die Welt rubricirt; sie hatten das Leben erfaßt, wie es war, in seiner üppig quellenden Unmittelbarkeit. Natur und Geschichte waren aufgefaßt, wie sie wirklich waren; das natürlich menschliche Bewußtseyn trat in seine Rechte ein.

Da konnte es aber nicht fehlen, daß der Bruch mit der Scholastik in verschiedener Weise erfolgte. Der Humanist konnte die ganze mittelalterliche Geisteswelt, mit der Scholastik auch das Christenthum, hinwegwerfen, und in materieller Hingabe an die classische Welt zum Stande des natürlichen Menschen zurückkehren. Das geschah, wie man weiß, in Italien; da wurde Christus neben Jupiter und Aphrodite neben Maria gestellt. Oder der Humanist konnte den wesentlichen Gehalt des bisherigen scholastischen Christenthums beibehalten, und von den Alten nur die schöne Form, die Feinheit und Anmuth des Gedankens borgen. Dieser Schule dürften wohl die edlen Wittenberger Humanisten zuzuzählen seyn. Oder endlich war auch noch ein drittes, eine höhere Vermittlung, nicht unmöglich. Eras-

mus steht in der That zwischen beiden Schulen mitten inne. Trat in Italien der Humanismus auf als antike Anschauung der rein natürlichen Verhältnisse, in Niederdeutschland als Anwendung der schönen Form, so zeigt sich in Basel, bei Erasmus und seinen Schülern, mehr eine vertiefende Betrachtungsweise der Weltverhältnisse, die aus dem Studium der Classiker entsprang. Wir dürfen sie als den historischen Gesichtspunkt bezeichnen. Die klassische Welt selber wurde von ihrem eigenen historischen Prinzip aus begriffen. So, wie ein Herodot, ein Thukydides, ein Tacitus, die objektiven geschichtlichen Zustände und Entfaltungen durchschaut und überschaut hatten, so wurde nun die klassische Welt selber als Ganzes durchschaut und von ihrem eignen Prinzip aus, mithin nicht als das absolute, sondern in ihrer Relativität begriffen. Der Humanist gab also nicht sein ganzes Seyn an die Alten hin, verlor sich nicht an sie. Vielmehr wandte sich derselbe Blick, der sich an den Alten geübt hatte, lebendige Zustände aus ihrer Wurzel zu begreifen, auch auf das Mittelalter. Bald kam es zu einer Vergleichung zwischen der klassischen Welt und den mittelalterlich gegebenen Zuständen, und hieraus mußte ja nothwendig die Fähigkeit folgen, die mittelalterlichen Formen des Christenthums vom Christenthum zu unterscheiden, und dies aus seinen Urkunden kennen zu lernen.

Diese dritte Seite der Humanistik war es, die bei Zwingli leise aber sicher anklang. Wir ersehen dies aus seinem Briefwechsel mit den beiden Freunden, welche er in Wien als Genossen seiner Studien erwarb. Es waren Heinrich Lorit (Glareanus) aus Mollis in Glarus, der natürlich edle Mensch, über welchen Zwingli einmal dem Vadian schreibt: Glareanus non tam doctrina quam vitae integritate clarus est; und Joachim von der Watt (Vadianus), der nachherige Reformator von St. Gallen [7]. Bei

---

7) Geb. daselbst den 30. Dez. 1484, studirte zu Wien unter Kuspinian, bekam dortselbst die erledigte Professur des Angelus Cossus, ward Rector, im Jahre 1517 Dr. med., kehrte dann beim Ausbruch der Pest 1518 in die Schweiz zurück.

diesen Jünglingen zeigt sich nun eine eigne Mischung von Humanistik und Christenthum. Sie sind für die alte Welt, für die Humanistik im Gegensatze zur Scholastik glühend begeistert; dort erscheint ihnen frisches, frohes Leben, hier träger Tod; aber jene lachende Welt gilt ihnen doch als eine vergiftete. Den innersten Mittelpunkt ihres Bewußtseyns nimmt nicht eine rauschähnliche Begeisterung für die Alten ein, sondern eine, durch ein Zusammenwirken der kernhaft-christlichen Eindrücke und der Klassiker entstandene innere Tüchtigkeit der in sich selber klassischen Persönlichkeit, ein wunderbarer Ernst der Gesinnung, ein Christensinn mit Einem Worte, der sich vom keuschesten Ernste der göttlichen Autorität des Christenthums abhalten läßt, sich dem classischen Heidenthum in die Arme zu werfen, und der sich dann wieder durch die Betrachtung des classischen Lebens anspornen läßt, das aus dem lebendigen Borne geschöpfte Christenthum dem scholastischen Herbarium getrockneter Dogmen vorzuziehen. Wenn Christum ex fontibus praedicare die Losung dieser erasmischen Schule war, so ist es leichthin gesagt, das sey ein formales, selber lebloses Prinzip gewesen, ein theoretischer äußerlicher Satz über die Grenze der Quellen des Christenthums. Bei Erasmus mag die Theorie vorgewaltet haben; bei Zwingli und seinen Freunden handelte es sich nicht zunächst um fontes cognitionis, sondern sogleich direkt um fontes vitae. Es mag lächerlich erscheinen, und ist doch in der That nichts weniger als lächerlich, wenn Glarean im Jahre 1516 Elegieen schreibt, denen zwar Tibull und Properz zum Vorbilde dienen, die aber zum Zwecke haben, zur Keuschheit zu ermahnen; sein Motiv giebt er in einem Brief an Zwingli an, indem er klagt, daß quosdam magis juvat esse Catullianos Propertianosque quam Paulinos vel Christianos. Nachher 1519 schrieb derselbe Glarean eine historia divorum Felicis et Regulae (der Schutzheiligen von Zürich), wobei er bedacht war, ut maxime Christo conformia adjicerem, resecaremque inepta vel suspecta. Wir haben hier ex ungue leonem. Es handelte sich in diesem Freundeskreise noch nicht um die Cardinalfrage nach der Rechtfertigung vor Gott; es treten uns nicht subjektive innere Erfahrungen eines nach Sündenvergebung

ringenden, in Buß- und guten Werken sich vergeblich marternden, und so zur Rechtfertigung aus dem Glauben gelangenden Gewissens entgegen; sondern vielmehr eine ruhige Betrachtung und gründlich tiefe Durchschauung der objektiv geschichtlichen Zustände, eine Vergleichung der klassischen Welt mit der Welt, die in den Evangelien und der heil. Schrift überhaupt erscheint. Dort die höchste, herrlichste Lebensentfaltung, wozu der sich selbst überlassene natürliche Mensch gelangen kann — aber das genügt jenen Jünglingen nicht; sie sind fern, sich in dem castalischen Quell der antiken Muse zu berauschen! sie haben mitten in der begeisternden Schönheit des Alterthums die volle sittliche Besonnenheit, die Sünde mit in Rechnung zu bringen, und so gilt ihnen die Welt der Evangelien für classischer, als die hellenische. Das Christenthum wird hier offenbar nicht zunächst als innere Lebensbestimmtheit, sondern in der Totalität seiner Erscheinung in der geheiligten Gemeinde aufgefaßt; Christus selbst nicht zunächst, wie er in seiner Niedrigkeit dem Einzelnen die Versöhnung des Gewissens erwirbt, sondern vielmehr, wie er in seiner Hoheit der König ist in der βασιλεῖα τοῦ θεοῦ und der Lichtpunkt und Mittelpunkt der Weltgeschichte. Seine Person tritt mehr in den Vordergrund, als sein Werk. Diese Betrachtungsweise des Christenthums verhält sich zu der anderen etwa so, wie die Bergpredigt zum Galaterbrief, oder wie Joh. 1, 14 zu 1 Cor. 2, 2.

Es versteht sich nun aber freilich von selbst, daß die eine Auffassung des Christenthums nicht seyn kann ohne die andere. Die subjektive innere Erfahrung ringt nach objektiv kirchlicher Gestaltung. Ebenso mußte die objektiv geschichtliche Auffassung zur subjektiven Verinnerlichung führen. Hatte doch jener Ernst der Betrachtung der klassischen Welt eine tiefe sittliche Zartheit des Sinnes, ein Wachseyn des Gewissens schon zu seiner nothwendigen Voraussetzung! Wer einmal scharf genug blickte, um im klassischen Alterthum die Sünde herauszufinden und sich durch hellenischen Lebensglanz den Anblick derselben nicht umnebeln zu lassen, wie sollte dem sich die Sünde des eignen Innern haben verschleiern können? Wer einmal im Namen eines ganzen Weltäon Buße that, wie sollte der der Buße für seine eignen Sünden fremd gewesen seyn? Die Verinnerlichung

des Christenthums konnte aber freilich eine ruhige bleiben. Es mußte nicht gerade zu innern Kämpfen, wie bei Luther, kommen. Sollte Zwingli um des ruhigen Fortschritts seiner Entwicklung willen weniger zum Reformator getaugt haben, als Luther? Taugte Johannes weniger zum Apostel, als Paulus? —

Zwingli kehrte nach dreijährigem Aufenthalt in Wien nach Basel zurück [8]), um in der Martinsschule daselbst seine Studien zu vollenden. Er wendete sich hier zur Theologie im engeren Sinn, und studirte nun auch die Scholastiker. Seinen Scharfsinn hat er an ihnen geübt, und erregte dadurch auch Aufsehen; im übrigen blieb von der Scholastik nicht viel an ihm hängen; sein ganzes Denken blieb humanistisch, durch und durch, wie sich dies aus allen seinen Schriften, sein Leben lang, erweist. Wichtiger als das scholastische Studium ward ihm in Basel der Unterricht des ehrwürdigen Thomas Wyttenbach. Dieser Mann war in Tübingen Doktor der Theologie geworden, und jetzt in Basel Ordinarius; er war der ersten einer, welche sprachliche Kenntnisse auf die Lektüre der heil. Schrift anwandten, und er war damals (1505), also noch ehe die Universität Wittemberg nur gestiftet war (1507), schon als Exeget berühmt. Drei Jahre genoß Zwingli nebst Leo Judä, mit welchem er hier Freundschaft schloß, den Unterricht und Umgang dieses Mannes. Was er ihm gewesen für seine innere Entwicklung, das läßt sich nicht bündiger sagen, als mit den eignen Worten Zwingli's, wenn dieser nämlich in einem seiner spätern Briefe erzählt: „Wyttenbach sey sein Präceptor gewesen, und von ihm zuerst habe er erlernet, daß der Tod Christi die einige Bezahlung sey für alle unsre Sünd'!“

So fehlt es in Zwingli's Jugendbildung an dem rechten Grundstein nicht. Wir dürfen übrigens auch hier wieder nicht vergessen, daß es abermals die objektive Seite der Versöhnungslehre war, die ihm nahetrat. Nicht im Gegensatze zu subjektiven Kämpfen trat sie

---

8) Nach Hospin. de re sacr. II, 22, hielt er sich dazwischen längere Zeit in Tübingen auf.

auf, sondern im Gegensatze zum objektiven Ablaßwesen und der Messe, welches nämlich Wyttenbach schon 1505 eifrig bekämpfte [9]); und so erschien sie nicht als Antwort auf die Frage: „Wie werde ich gerechtfertigt, durch meinen Glauben oder durch meine Werke?" sondern vielmehr als Antwort auf die Frage: „Wer bezahlt für meine Schuld, Christus oder die Kirche?" Die Wahrheit ist beidemal dieselbige; jener rechtfertigende Glaube ist ja eben der Glaube an diese einmalige Bezahlung; jene nicht-rechtfertigenden Werke sind ja eben die von dieser Kirche geforderten Leistungen, um welche sie ihre Bezahlungen der Schuld hergeben will. Aber die Form ist eine andre. Dort die Versöhnung, wie sie in dem subjektiven Innern, hier, wie sie in den geschichtlichen kirchlichen Zuständen sich darstellt; dort Christus, wie er mit seinem Troste Einzug hält in der geängsteten Seele; hier Christus, wie er als ewiger einiger König und Hohepriester, den mittelalterlichen Abfall richtend, vor das Auge des Mannes tritt, der, den verderbten Zustand der Kirche bis in die Tiefe durchschauend, nach dem einzigen Heilmittel sich umschaut.

Zwingli kam zum positiven Glauben durch den Ernst seines Sinnes, der sich durch die Schönheit oder Weisheit dieser Welt nicht befriedigen ließ.

Während seines Aufenthaltes in Glarus sehen wir den in ihn gelegten Samen aufgehen und sich consequent entfalten. Im Jahre 1506 war er Magister der Philosophie geworden (daher nachmals gemeinhin „Meister Ulrich" genannt). In demselben Jahre wurde ihm eine Pfarrstelle zu Glarus nebst dortigem Bürgerrecht angetragen [10]). In Rapperschwyl am oberen Zürichsee hat er seine erste Predigt gehalten, in seiner Heimath Wildhus zum erstenmal Messe gelesen. In Glarus blieb er dann zehn Jahre. Wir haben aus dieser Zeit wenige Schriften, aber viele Briefe von ihm. Soviel sehen wir aber aus dem was wir haben, daß Göbel Unrecht hat, zu sagen [11]), Zwingli habe an der Kirche von außen nach innen

---

9) Hospin. l. c.

10) Lorit an Zw. 18. Apr. 1511. Zw. 9. Apr. 1511.

11) In der angef. Schr. S. 51.

gearbeitet. Er kam nach Glarus, eingetaucht in Wyttenbachs Ansichten über Messe, Ablaß, Cölibat; sehen wir, daß er während jener zehn Jahre auch nur Einen dieser äußerlichen kirchlichen Mißbräuche angreift?

Wir sehen ihn vielmehr ganz hingenommen von innerer Ausbildung seines eignen Geistes und innerlicher Wirksamkeit auf Gemeinde und Volk. Was den ersteren Punkt betrifft, so setzte er vor allem die klassischen Studien fort; besonders zogen ihn die Historiker an, dann unter den Römern Cicero und Valerius Maximus, unter den Griechen Platon, Aristoteles und Plutarch. Den nöthigen Bedarf an Büchern verschaffte er sich nicht ohne Mühe [12]. In diesen Studien bildete er jenen historischen Tiefblick mehr und mehr aus, und nahm dabei stete Rücksicht auf die neuesten Zeiterscheinungen [13]. Die Scholastik galt als Erbtheil der Bettelmönche, die ganze Geistesbewegung der Humanistik als Kampf der Edlen gegen die Trägheit der „Camelitae“ und „Domini canes“, wie der Spott jener Zeit die Carmeliter und Dominikaner nannte. Zwingli nahm Theil an diesem Kampfe. Was besonders die Bewunderung seiner Freunde [14], ja das Lob des Erasmus [15], zu dem er in dem Verhältniß kindlicher Pietät stand [16], erregte, war die Reinheit und ächte Eleganz seines Stils [17]. — Ernster noch,

---

12) Verhandlungen dieser Art ziehen sich durch seinen ganzen Briefwechsel.

13) Den 24. Okt. 1516 sendet ihm Glarean die epist. obsc. virorum.

14) Vgl. z. B. den Brief Tschudi's vom 31. Juli 1514, den Lorit's vom 18. Apr. 1511.

15) Br. des Er. an Zw. im Jan. 1514.

16) Zw. schreibt an Er. Scripturum ad te terret eruditionis tuae splendor ille, invitat suavissima humanitas illa. Auch hier ist es wieder der Gesichtspunkt des Reiches Gottes, der ihn zu Erasmus hinzieht. Precari oportet, schreibt er einmal, ut eum Deus O. M. incolumem servet, ut sanctae literae a barbarie sophismatisque per eum vindictae in perfectiorem aetatem grandescant.

17) Wie schön ist doch sein Brief an Markgraf Philipp von Baden (Opp. tom. VIII, pag. 11.)! Gratiam et pacem a Domino. Respersit

als seine klassischen Studien betrieb er die theologischen. Er hat die Briefe Pauli mit eigner Hand abgeschrieben und sie Wort für Wort auswendig gelernt [18]. Dabei schrieb er an den Rand Auszüge aus den Kommentaren des Chrysostomus, Ambrosius und Hieronymus. Es wäre doch merkwürdig, wenn ihm bei solchen Studien jene Grundlehre des Christenthums, welche man als das materiale Prinzip der Reformation zu bezeichnen und ihm abzusprechen pflegt, ihm wirklich fremd geblieben wäre! Ja ich frage mich: warum war Paulus sein Liebling? warum, wenn er mit Erasmus „das Christenthum für das beste Moralsystem hielt" [19], hielt er sich nicht an den Brief Jakobi oder die Evangelien?

Blicken wir auf seine Wirksamkeit zu Glarus, so war sie eine zweifache, eine humanistisch-pädagogische, eine pastoral-politische. Die erstere war so, daß Fabricius [20] die Fortschritte der Bildung des Volks in der Schweiz nächst Gott seinem Freunde Zwingli danken konnte. Stand Erasmus vornehm und abgeschlossen in seinem Nimbus da, so suchte dagegen Zwingli die Früchte der humanistischen Bildung dem Volke zu vermitteln [21]. Nesen [22] nennt Zwingli

---

omnium qui apud nos sunt piorum aures pietatis tuae fama, clarissime Marchio, quae me tam confidentem reddidit, ut mortalium omnium postremus ad te, dominum meum observandissimum, istas dare nihil sim cunctatus. Adstipulatae sunt proposito tua illa insignis bonitas ac ingenii vere ingenui dexteritas et quae alios deterrere potuisset amplitudo. Invitavit quoque super omnia judicii sanctitas, quae in principibus ut rara, proh dolor, est hac tempestate, ita in te incorrupta nitet, ut nemo conscientia bona fretus non audeat intrepide ad te accedere. Etc. etc.

18) Ruchat, hist. de la réf. I, pag. 6. Nüscheler, S. 6.

19) Göbel, S. 33.

20) Br. vom 12. Juni 1518.

21) Vgl. die Briefe Faber's vom 12. Juni 1518, Tschudi's vom 22. Juni 1518. Interessant ist eine Aeußerung im letztgenannten Brief. Seit 1515 lebte Tschudi von Zw. entfernt. Nun, wo er über die Dummheit der Pariser Mönche allerlei Anekdoten erzählt (z. B. daß sie Pa-

bereits 1516 einen vir talis, ut numero dicam, qualem vix alterum habet nostra Germania. Er mag ihn überschätzt haben, aber diese Aeußerung zeigt doch, welch hohes Ansehn Zwingli in der Schweiz genoß. Man muß in diesem Republikenbunde gelebt haben, um zu wissen, wie ein solcher mächtiger Einfluß bei einer an sich beschränkten Stellung zu erlangen ist. Im Freistaat, wo ein jeder alles werden kann, wo jeder Mitbürger als wahlfähig und als wählbar allen übrigen bekannt ist, richtet jede einigermassen hervorragende Persönlichkeit die Augen Aller auf sich; ein solcher hat sogleich etwas zu vertreten, sich selber zunächst, dann seine Meinung und Tendenz, am Ende die einer Partei, die sich um ihn schaart. Bald trägt die Zunge des regsamen, aufmerksamen Volkes seinen Namen über die Grenzen des Kantons; denn wer in dem eignen Kanton einen Einfluß hat, der ist somit schon auch für alle übrigen ein einflußreicher Mann geworden, und kann sich der öffentlichen Zuneigung und Abneigung nimmer entziehen. Wer vollends in tiefbewegter Zeit das Gute will, und findet Verständniß und Anerkennung, der kann sehr rasch zu einem Einfluß gelangen, welcher in monarchischen Staaten weit langsamer (aber freilich auch sicherer) erworben wird.

Zwingli hatte jedoch nicht bloß als Verbreiter des Humanismus und der Volksbildung, nicht bloß als christlicher Pädagog im höchsten Sinne [23]) diesen Einfluß, sondern eine zweite wichtige Seite seiner

---

ris von παρὰ und Ἶσις ableiten) fährt er fort: Diceres profecto τί ταῦτα πρὸς Ἕρμην aut: quid haec ad Christum?

22) Br. v. 8. Mai 1516.

23) Ueber ihn als Pädagogen vgl. das nette Schriftchen: „Züge aus dem Leben der Anna Reinhard, Erlangen bei Heyder 1835" S. 17. — Schön ist der Br. Zw.'s an Vadian vom 4. Okt. 1512, worin er ihm seinen jüngern Bruder Jakob Zwingli zur Erziehung übergiebt. — Seine pädagogischen Grundsätze hat Zw. in seinem vortrefflichen Jugendspiegel (1523): „Quo pacto adolescentes formandi, primarum „praeceptionum aphorismi" (Opp. tom. IV, A, pag. 148 ff.) niedergelegt. Voran stellt er das Prinzip aller Erziehung. „Ante omnia,

Wirksamkeit war auch die pastoral-politische. Politisch? fragt freilich sogleich mancher gute Deutsche, und fühlt sich nicht ganz wohl dabei. Allerdings ist die enge Verbindung der Kirche mit der Politik in der Schweiz ein großer Uebelstand; im Kampfe der Parteien scheint mit dem Geistlichen die Religion selber Partei zu nehmen, und bei so verworrenen Zuständen, wie die gegenwärtigen sind, kann es zuweilen dahin kommen, daß die eine Partei es für Parteipflicht erkennt, keine Religion zu haben. Indessen übertragen wir nicht die Anschauung der Gegenwart auf die frömmere Vergangenheit! Eine gewisse Vereinigung kirchlicher und politischer Thätigkeit ist, dafern nicht absolute Trennung von Kirche und Staat besteht, in einer Republik völlig unvermeidlich. Schon als einfacher Bürger hat der Pfarrer nicht das Recht allein, sondern die heilige Pflicht, in Fällen streitiger Art für das zu stimmen, was Gott und sein Gewissen fordern. Ganz von selbst aber gewinnt seine Stimme als Stimme dessen, der als der Gebildetste und Erleuchtetste zu betrachten ist, für diejenigen seiner Gemeinde, die ihn also betrachten, ein hohes Gewicht. So kann es für ihn zur unabweislichen Anforderung werden, in gewissen Fällen, wenn er das Volk zu sündlichem Unternehmen verblendet, in sein Verderben rennen sieht, auch geradezu von der Kanzel herab feierliches Zeugniß und Bekenntniß abzulegen, und Sünde zu nennen, was nicht als Sünde erkannt doch Sünde ist. Er muß das thun; denn auf ihm liegt ja in Freistaaten

---

„quum non sit humanarum virium, cujusquam pectus ad fidem unius „Dei pertrahere, etiamsi quis Periclem suadendo superet, sed coe„lestis tantummodo Patris, qui nos ad se trahit, adhuc tamen „juxta verbum Apostoli fides ex auditione est, modo audi„tio sit Verbum Christi; non hercle, quod ipsa verbi praedi„catio tantum polleat, ni Spiritus intus canens moneat. Ideo „verbis purissimis instillanda est, oreque Dei usitatissimis, fides. „Jungendae simul preces ad eum, qui solus fideles facit, ut, quem „nos docemus verbo, ipse adflatu suo illuminet.“ — Warum hat Karl v. Raumer in seiner Geschichte der Pädagogik Zwingli gar keiner Erwähnung werth gehalten?

nicht bloß die Verantwortung für das Seelenheil Einzelner, sondern auch ein großes Stück Verantwortung für das Wohl des Vaterlands. Vergessen wir nicht, im Freistaat ist jeder Pfarrer ein Oberhofprediger.

Da kann es nun gar nicht anders geschehen, als daß der Prediger zuweilen den Mittelpunkt des Dogma's verlassen und auf einzelne, oft ganz specielle Erscheinungen an der Peripherie des christlichen Lebens eingehen muß. Man kann das dann, wenn man will, moralisiren nennen. Man kann dann, vielleicht mit Achselzucken, auch von Zwingli sagen, er habe in seinen Glarner Predigten moralisirt. Es ist wahr, daß er gegen das Reislaufen, diese Quelle der Entsittlichung und des tiefsten Verderbens, oft und scharf gepredigt hat. Es ist wahr, daß er gegen den Bruch des dem Kaiser und Mailand beschworenen Bundes sich laut und energisch erklärt hat. Diese Seiten seiner pastoralen Thätigkeit hat der Mund des Volkes und der Geschichte aufbehalten; sie waren politisch interessant und geschichtlich eingreifend. Welches Dogma er gepredigt, davon erzählt die Geschichte aus dieser Zeit seines Lebens uns nichts; begreiflich; denn damals war die freisinnigste schriftmäßigste Predigt noch nicht im mindesten auffallend; Rom schlummerte noch; das Evangelium war noch nicht Contrebande, biblische Predigt hieß noch nicht Opposition gegen Rom; unter dem Freibrief des Humanismus durfte noch alles gesagt werden; hielt man es doch noch im Jahre 1518 für unmöglich, daß Luther geächtet würde [24]. Daß wir also von dem Dogma, welches Zwingli zu Glarus predigte, nichts erfahren, darf uns nicht wundern. Leider ist uns keine einzige seiner Glarner Predigten aufbehalten. Doch sind einige Muthmaßungen gestattet.

Vor allem, wenn es eine organische Entwicklung der Persön-

---

24) Nesen schreibt an Zwingli im April 1518 erstaunt: Expectant monachi, ut Lutherus capiatur. Quid hoc aliud est quam sitire humanum sanguinem? Hos tyrannos retundere, magis puto esse e re christianae religionis, quam profligare Turcas quam trucissimos aut his etiam sceleratiores Judaeos.

lichkeit giebt, wie können zwischen jener Periode des Jünglings, wo er den Tod Christi als die einige Bezahlung der Sünden kennen lernt, und der Periode des gereiften Mannes, der mit dem entschiedenen Evangelium zu Einsideln und Zürich auftritt, zehn Jahre pelagianischen Moralisirens (noch überdies unbeschadet des Auswendiglernens der paulinischen Briefe) als Mittelglied zwischen inne gelegen haben? Für's andere, so läßt uns ein späterer Brief Zwingli's [25]) merkwürdige Blicke in einen tiefen ernsten Kampf des Mannes thun. Ehe ihm eine Reformation der Kirche zu Sinne kam, war er mit der Reformation seiner selbst sehr energisch beschäftigt. Welche Sünden sich damals die Weltgeistlichen erlaubten, und wie solche Dinge kaum für Schwachheiten, geschweige für Sünden galten, ist bekannt. Zwingli rang darnach, nicht dem Gesetze des Fleisches und Zeitgeistes sondern dem Gesetze des heiligen Geistes nachzuleben. Er rang darnach, sagen wir, denn daß er einmal zurückfiel, geht aus jenem spätern Briefe hervor; den Rückfall (er fand eben in der Glarner Periode statt) betrachtete er so ernst, daß er nicht scheute, das Wort der Schrift 2 Petr. 2, 22 auf sich anzuwenden. Den Gesichtspunkt, von dem er das alte verjährte Vergehen betrachtet, spricht er gegen Utinger in den Worten aus: Christus per nos blasphematur. Daß aber jenes Ringen nach der Reinheit des Geistes und Leibes, so schwer es dem kräftigen Manne werden mochte, doch mit entschiedenem, glänzendem Siege gekrönt ward, das sagt uns das allgemeine Urtheil seiner Zeitgenossen; das spricht schon Tschudi aus [26]), wenn er schreibt: integritate quoque vitae omnibus praestas, ut ne momo quidem relictus sit locus; das beweist endlich am entschiedensten Zwingli's glückliche und noble Ehe [27]).

---

25) An Utinger vom 4. Dez. 1518.

26) Br. vom 31. Juli 1515.

27) In ihrer Ehe stehen Zwingli und Calvin über Luther. Allen Respekt vor Luthers treuer frommer Hausfrau. Doch sind Anna Reinhard, verwittw. von Knonau, und Idelette von Bures weit hervorragendere Gestalten, wahrlich nicht allein durch Adel des Geschlechts, auch durch

Endlich haben wir noch ein merkwürdiges Dokument übrig, welches für die geistige Entwicklung Zwingli's in seiner Glarner Periode von Wichtigkeit ist. Es ist ein Document politischen Inhalts. Noch heute ist es in der Schweiz nicht ungewöhnlich, in bewegteren Zeiten auf poetischem Wege einzuwirken auf die Stimmung, Meinung und Sympathie der größeren Massen. Es hat sich auf diese Weise eine eigne Art politischer Poesie in der Schweiz gebildet, freilich himmelweit verschieden von den vagen Phantastereien jener modernen Weltverbesserer, die jüngst in Deutschland mit politischen Liedern aufgetreten sind. Jene Gedichte beziehen sich auf eine ganz specielle, momentane Complication; oft sind sie satirisch, zuweilen auch ernst. So wenig in einem solchen Gedichte, namentlich einem satirischen, der Ort ist, in die christliche Lehre einzugehen, so sehr zeigt sich doch meist an der Art, wie die specielle politische Angelegenheit aufgefaßt

---

Adel des Geistes. Ueber Anna Reinhard vgl. das oben Anm. 23 erwähnte Schriftchen. Das Bild dieser adeligen Frau lebte fort im Munde der Dichter; es lebt fort im Munde des Volks; es lebt in vielfachem Abdrucke von neuem auf in der Gestalt und dem Wesen mancher edlen Zürcherfrauen. — Einen gemüthlichen Blick in Zwingli's eheliches Glück läßt uns der Brief thun, den er von der Berner Disputation aus seiner Anna schrieb, den 11. Jan. 1528, und den wir hier mittheilen. „Gnad und Fried von Gott. Liebste Hausfrau, „ich sage Gott Dank, daß er dir eine fröhliche Geburt verliehen hat; „der wolle uns die nach seinem Willen zu erziehen verleihen. Schicke „meiner Base ein oder zwei Tüchli solcher Maß und Weise, als du sie „trägst. Sie kommt ziemlich, doch nicht beginlich [kleidet sich anständig, doch nicht wie eine Begine] ist eine Frau von 40 Jahren in alle „Weis' und Maß, wie sie Meister Jörgen Frau beschrieben hat. Thut „mir und uns Allen über die Maß gütlich. Bis [sey] hiemit Gott „befohlen. Grüße mir Gevatter Schaffnerin, Ulmann Trinkler, Schultheß Effingerin und wer dir lieb sei. Bitt Gott für mich und uns „Alle. Geben zu Bern 11. Tag Jänners. Grüße mir alle deine Kinder. Besonders Margareth tröste in meinem Namen. Huldreich „Zwingli, dein Hauswirth. — So bald du kannst den Tollgen. [?] — „Der Frauen Anna Reinhartin zu Zürich, seiner lieben Hausfrau."

wird, der religiöse und christliche Standpunkt des Verfassers. Ein solches Gedicht hat Zwingli veröffentlich; es ist satirischer Natur, und erschien im Jahre 1510 unter dem Titel: der Labyrinth [28]. Es wird die bekannte Fabel von Theseus durchgeführt, der im Labyrinth den Minotaurus tödtet, vom Ariadnesfaden geleitet. Die Pointe liegt in der Beschreibung einzelner wilder Thiere, mit denen er zu kämpfen hat; es sind Thiere, die zur Bezeichnung verschiedener Staaten dienen. Der Löwe ist Spanien, der Adler das Reich, der geflügelte Löwe das listige Venedig, der Hahn Frankreich, der Ochse mit den Katzen die Schweiz mit ihren Verführern. Theseus läßt alle diese Thiere unangefochten bei Seite stehen, um sich allein dem Minotaurus entgegenzustürzen. Der Minotaurus aber ist „Schand, sünd' und laster." Der Sinn des Ganzen ist der, daß alles Unglück der Zeit nicht in der äußerlich schlimmen Politik seinen Grund hat, nicht in der Macht Spaniens, nicht in der Schwäche Maximilians, nicht in der List Venedigs, nicht in der Thorheit der Schweizer, und daß nicht je einer den andern anklagen solle, sondern daß alles Uebels tiefster Grund in der Sünde liege, an der Alle ihren Theil haben [29]. Daß „in uns gar kein' Gotteslieb' ist", und „daß

---

28) Opp. t. II, B, pag. 243 ff. — Ein anderes ähnliches, doch kürzeres „vom Ochsen und etlichen Thieren" s. ebendas. pag. 257 ff.

29) Secht jez an aller menschen that,
Wie sy handlend all ding on rat,
Und gond in dem labyrinth um
On den faden; darum sy kum
Widrum an das liecht mögend kon,
Hand, als ich fürcht, jnn fürgenon
Ze wonen hie mit jrem gsind
Ewklich; so wir doch nun gäst sind
Hie, frömd, elend, arbeiter und
Wandler; da ouch in kurzer stund,
So wir wänend im besten syn,
Sy nemend unser seelen hin.
In uns ist gar ghein gottes lieb,

wir Christi kein Bildnuß hand" — darin liegt ihm der Grund alles Unheils. Auch hier haben wir es (der Natur der Sache nach) wieder mit jenem historischen Tiefblick zu thun, der die objektiven Zeitzustände durchschaut, und in ihnen bis zum tiefsten Punkt, zur Erkenntniß der Sünde, durchdringt, und in Christo, in Christi Person, das einzige Ideal nicht allein, sondern auch das einzige Heil und den Arzt der Geschichte sieht. Man könnte diese Art der Sündenerkenntniß der anderen, die sich bei Luther findet, als die makrokosmische Buße der mikrokosmischen gegenüberstellen. Daß mit der einen die andere nothwendig mitgesetzt ist, haben wir gesehen. Daß im „Labyrinth" nur die erstere erscheint, ist natürlich, und durch den Gegenstand bedingt. Ein Eingehen auf die Frage, wie das subjektive Gewissen Vergebung seiner subjektiven Sünden erhalte, ein Eingehn auf Christi Tod als das Mittel des Heils, wäre in jener satirischen Fabel sehr an unrechter Stelle gewesen. Es konnte hier nur die Totalität des Heilserfolgs, das Leben aus Christo, der Totalität des faktischen Zustands der Christenheit, dem Leben ohne Christum, gegenübergestellt werden. Wer diese Auffassung des Christenthums für nichtchristlich, oder für nicht tief, oder doch für flacher als die Luther's erklären wollte, der müßte auch eine gewisse Rede, worin die Totalität des Lebens aus Christo mit der Totalität des Lebens nach dem Gesetze Mosis verglichen wird, für flacher erklären, als den Römerbrief. Solches Unrecht wird man aber der Bergpredigt Christi doch schwerlich anthun dürfen. —

Der Sieg der französischen Partei in Glarus hatte Zwingli's

Die gar vil übels überhüb
Und reizet achten alle ding
Als mist und kat, daß wir gering [nur]
Gewünnen möchtend gott. So ist
Die welt jez voll untrüwer list,
Daß wir Christi kein bildnuß hand,
Mer den heiden glych; pfuch der schand! u. s. w.

Entfernung zur Folge [30] (1516). Der wissenschaftlich gebildete Administrator des Stiftes Mariä Einsideln in Schwyz, Theobald von Geroldseck, und der gleichgesinnte päbstliche Kaplan Zink trugen ihm die Pfarrstelle in jenem berühmten Wallfahrtsort, der Rath von Winterthur zu gleicher Zeit eine dortige Stelle an; Zwingli zog die erstere vor.

Wenn nun Göbel [31]) sagt: „Zwingli war im Anfang ebenso „sehr Patriot als Theolog, ja aus Patriotismus ein Reformator", so darf man diese Behauptung nur auf den Kopf stellen, dann hat es seine vollkommene Richtigkeit damit. Patriot war Zwingli nicht bloß im Anfang neben der Theologie, sondern bis an's Ende; er fiel zu Kappel ebenso als Patriot, wie als Märtyrer. Hier hat Göbel zu wenig gesagt. Daß aber Zwingli aus Patriotismus oder politischem Interesse Reformator geworden sey, das dürfte etwas zuviel gesagt seyn. Gerade als Zwingli dem Kreise entrissen war, wo er als Patriot in eine politische Wirksamkeit sich verflochten fand, gerade da fing seine reformatorische Thätigkeit an. In Glarus hatte der Parteikampf und die Entsittlichung seine ganze Energie in Anspruch genommen. Erst in dem stillen abgelegnen Thale der Sihl war ihm eine Ruhe gegönnt, in welcher sein Blick sich vorzugsweise auf das kirchliche Verderben lenken konnte, ja ganz von selbst auf dasselbe gelenkt wurde.

Mariä Einsideln war und ist noch heute ein weitberühmter Wallfahrtsort. Da stand ein Marienbild mit der Aufschrift: „Hier „ist voller Ablaß der Sünden." Ob Zwingli durch das erasmische Moralsystem, oder ob er durch die Lehre Wyttenbachs und das Studium der paulinischen Briefe dahin gebracht wurde, diesem vollen Ablaß der Sünden einen anderen entgegenzusetzen, dürfte unschwer zu entscheiden seyn. Er predigte so gewaltig gegen die Ver-

---

30) Nesen an Zw. den 27. Apr. 1517. Zw. an Vadian, den 13. Juni 1517. Locum mutavimus, non cupidinis aut cupiditatis moti stimulis, sed Gallorum technis.

31) S. 39.

dienstlichkeit der Wallfahrten, daß die Klosterfrauen nach der Predigt den Beschluß faßten, den Todten bei den Todten ruhen zu lassen. Das Bild wurde begraben. Das war im Jahre 1516 der Anfang der Schweizerischen Reformation. Wir sehen, auch diese ging von dem materialen Prinzip, von der Sündenvergebung allein durch Christum aus. Theobald von Geroldseck hatte nichts dawider zu reden; er schickte vielmehr Zwingli und seinen Collegen Oechslin in das Kloster Fahr an der Limmat, um hier anstatt des Mettesingens Bibellektionen einzuführen, und denen Nonnen, die ihr Gelübde nicht zu halten vermochten, erlaubte Theobald (nicht Zwingli) sogar die Ehe.

Soviel konnte Zwingli freilich schon damals bei seinem Tiefblick nicht verborgen bleiben, daß dergleichen Verbesserungen mit der Zeit an der römischen Hierarchie einen gewaltigen Feind und Widerstand finden würden [32]. Dies veranlaßte ihn, die Berechtigung des Pabstthums zu prüfen, und über das Resultat dieser Prüfung schreibt er 1525 an Valentin Compar: „Mit Herrn Cardinal von Sitten „habe ich vor acht Jahren (also 1517) und demnach zu Zürich oft „mit hellen Worten bezeugt, daß das ganze Pabstthum einen schlech„ten Grund habe, und das allewege aus gewaltiger heiliger Schrift." Daß Zwingli bei seinem von Anfang auf den objektiven Zustand der Kirche gerichteten Blick zu dieser Erkenntniß früher kam, als Luther, wird man ihm hoffentlich nicht zum Fehler anrechnen. Anerkennen wir vielmehr, daß er bei so weit vorgeschrittener Erkenntniß doch nicht den geringsten eigenmächtigen Schritt gegen seine geistlichen Obern that, sondern ruhig wartete, bis der Herr ihm einen Weg zeigen würde.

In seiner Opposition gegen den Ablaßkram des Minoritenguardian Bernhardin Samson aus Mailand war Zwingli nicht allein ebenso loyal, sondern wo möglich noch loyaler als Luther. Schon im Anfang des Jahres 1518 hätte er gerne einige mit der evangelischen Wahrheit streitende Gebräuche abgeschafft gesehen, und hatte

---

32) Vgl. Capito an Bullinger, bei Gieseler III, A, S. 138.

sich mit der Bitte um Abstellung derselben erst an seinen Constanzer Bischoff, Hugo von Landenberg, dann direkt an den päbstlichen Nuntius, Subdekan Antonius Puccius in Florenz und an den Cardinal Matthäus Schinner, Bischoff von Sitten, gewandt. Die Herren dachten, es sey ihm um Avancement zu thun, und ernannten ihn zum Kapellan. Trotz dieser schmählichen Abweisung führte Zwingli seine Drohung, wenn sie nicht Abhülfe gewährten, necessitatem ipsi convenire, opus pro sua virili conandi, noch nicht aus. Inzwischen war aber jener Samson in die Schweiz gekommen, und erregte, wie sein College Tetzel in Deutschland, überall Scandal. Von Uri kam er nach Schwyz; daß er seine Bullen bei Bischoff Hugo nicht hatte vidimiren lassen, ärgerte diesen, und er verbot durch seinen Generalvikar Johann Faber allen Pfarrern seiner Diözese, dem Krämer die Kanzel zu gestatten. Wenn Zwingli unter diesen Umständen zu Einsideln gegen Samson predigte, so lag hierin nichts außerordentliches. In Zug fand der letztere bessere Aufnahme, und wurde erst dann suspekt, als er im Gedränge erst die zu sich zu kommen bat, die viel Geld hätten; die Armen werde er nachher abfertigen. Ueber Unterwalden, Luzern und Bern kam er endlich nach Baden, wo er die losgekauften Seelen unter Gesang und Procession auf dem Kirchhof aus den Gräbern in den Himmel fliegen ließ. Ueber Bremgarten, wo der Vater Bullingers ihm widerstand, kam er nach Zürich.

Hier traf er Zwingli wieder. Dieser war durch den Ludimoderator am großen Münster, Oswald Mykonius (Geishäusler) für die erledigte erste Pfarrstelle an diesem Stift in Vorschlag gebracht, und durch den Probst des Kapitels, Felix Frey, empfohlen und den 11. Dez. 1517 mit 17 Stimmen erwählt worden. An seinem 35sten Geburtstag, dem 1. Jan. 1519, trat er die Stelle an, und erklärte freimüthig, fortan mit Hintansetzung aller scholastischen Spitzfindigkeiten die uralte Form der Homilie wieder einführen und die Evangelien der Reihe nach in seinen Sonntagspredigten erklären zu wollen. Er fand kein Hinderniß und begann. Man wird kaum sagen dürfen, er habe seine Reformation von außen, mit der Abschaffung von Mißbräuchen, angefangen.

Selbst mit Samson bekam er keinen sonderlichen Streit. Ehe Samson kam, hatte Zwingli schon, rein positiv, den Einen wahren Ablaß dem falschen gegenübergestellt, so daß, als der Minorit der Stadt sich näherte, der Rath ihm anzeigte, man begehre seiner nicht. Die Schweizer Kantone hatten sich mittlerweile selber beim Pabste über Samson beklagt, und dieser, dem die gute Freundschaft mit der Schweiz in den italiänischen Kriegen nicht gleichgültig war, berief den Samson unterm 1. Mai 1518 aus der Schweiz zurück. Zwingli aber erhielt vom Generalvikar Faber durch den Professor Urban König von Langenargen ein Belobungsschreiben wegen seines Auftretens gegen Samson, das ja natürlich ganz in des Bischoffs Sinne war.

Die Thätigkeit Zwingli's war die ersten Jahre über eine ganz ruhige, rein innerliche. Schöne Aufschlüsse über sein Inneres gewährt uns sein Briefwechsel. Mit seinen älteren, humanistischen Freunden blieb er freundschaftlich verbunden. Die meisten jedoch verstanden ihn nicht mehr recht in seinem neuen Streben. Sehr preciös insinuirt ihm Rhenan[33]), was er predigen solle, nämlich Christum missum esse in terram, ut nos doceret voluntatem patris sui — — — pacem et concordiam ac pulcram rerum omnium communionem etc. und Glarean[34]) warnt ihn überklug, sich doch vor allen Streitigkeiten mit Mönchen zu hüten; obesse possunt, prodesse paucis volunt. Wie ganz anders doch sein Briefwechsel mit Mykonius! Dieser war ihm jetzt als Freund am nächsten getreten, erst persönlich zu Zürich, dann gegen Ende des Jahres 1519 als Ludimagister nach Luzern versetzt, setzte er seine Freundschaft brieflich fort. Diese beiden Männer waren mit einander verbunden anfangs durch den amor in Graecas literas[35]); bald tiefer durch das feurigste Streben nach der Verkündigung des Wortes von Christo. Dies, „das Wort von Christo", war damals das Stichwort der schweizerischen Reformation. „Christum

33) Br. v. Nicolaitag 1518.

34) Br. v. 7. Juni 1519.

35) Myk. an Zw. 28. Okt. 1518.

praedicare" „fides Christi" „Christum animis inserere", das sind die Redensarten, mit denen wir in Zwingli's Briefwechsel das Reformationsbestreben in seiner Allgemeinheit bezeichnet finden [36]. Ich weiß nicht, wo Andere die Kunde herhaben, daß man anstatt dessen in der Schweiz stets in alleiniger Beziehung auf das formale Prinzip gesagt habe: „das Wort Gottes predigen". Dieser Ausdruck findet sich gar nicht, oder, wo verbum Dei vorkömmt, ist der Logos Joh. 1 damit gemeint. Ueberhaupt ist die Ansicht, daß Zwingli von Erasmus her den Gegensatz von heil. Schrift und Tradition empfangen habe, alles Grundes ermangelnd. Davon zwar reden die Schüler des Erasmus hin und wieder, daß man Christum ex fontibus predigen müsse; aber was sie sich darunter dachten, zeigt am deutlichsten Rhenan (Br. v. Nicolaitag 1518), wo er Zwingli lobt, daß er purissimam Christi philosophiam ex ipsis fontibus, non Scoticis interpretationibus depravatam, sed ab A u g u s t i n o, C y p r i a n o, H i e r o n y m o germane et sincere expositam dem Volke vortrage. Wo ist hier von einem Schriftprinzip die Rede? Wo von dem Gegensatz von Bibel und Tradition? von Gotteswort und Menschenwort? Einzig um den Gegensatz der Scholastik gegen das Studium des Alterthums dreht sich die Sache. Wenn sich also keine besseren Spuren eines formellen Schriftprinzips bei Zwingli finden — sein Schülerverhältniß zu Erasmus ist keine [37])!

---

36) Z. B. Resen an Zw. im April 1518. Tu perge, purum Christum tuorum populorum animis inserere. Glarean den 25. März 1519. Probo nunc, quod Tigurum concesseris; futurum enim auguror, ut fides Christi augmentum illic sit acceptura te duce haud mediocre. U. a.

37) Wie selbständig Zw. im Verhältniß zu Erasmus stand, ja mehr noch, wie er g e r a d e e h e r d a s m a t e r i a l e a l s d a s f o r m a l e P r i n z i p (soweit es sich bei Erasm fand) sich von ihm aneignete, zeigt eine interessante Stelle in der Ausl. der 20sten Schlußrede (Opp. I. 298.) „Ich hab vor 8 oder 9 Jaren (1514) ein trostlich gedicht gelesen

Sein Briefwechsel mit Mykonius zeigt vielmehr deutlich genug, daß die Gegenüberstellung der alleinigen Autorität der heil. Schrift und der kirchlichen Tradition als menschlicher Autorität ihm noch gar nicht zum Bewußtseyn gekommen war. Die Schrift trieb und liebte er in unmittelbarer Hingabe an ihren Inhalt, d. h. weil sie urkundlich rein von Christo zeugte. Und wie kann denn auch irgend jemand auf jenes sogenannte formale Prinzip — wir nennen es richtiger den negativen Kanon — kommen, ohne von dem Prinzip des positiven Glaubens aus? Das ist zuzugeben und wird später noch deutlicher werden, daß dies Glaubensprinzip, obwohl im Wesen mit dem Luther's identisch, doch in der Form verschieden war. Luther predigt die Rechtfertigung aus dem Glauben im Gegensatz zu den Werken, Zwingli die Gerechtigkeit durch Christum im Gegensatz zu menschlicher Mittlerschaft und Versöhnung. Und darin ist er muthig und unerschrocken; darin wagt er es, sich mit seinem Christus auch, wenn's Noth thäte, der ganzen Hierarchie entgegenzustellen. **Si adhuc hominibus placerem** (schreibt er an Mykonius, den 26. Nov. 1519) **Christi servus non essem. Quum inquam me sic animatum vides, decet te non magnopere dolere primum, deinde non importunius famam**

„des hochgeleerten Erasmi von Rotterdam an den herren Jesum ge„schriben" (die expostulatio Jesu) „darin sich Jesus klagt, daß man „nit alles güts by im sücht, so er doch ein brunn syg alles güten, ein „heilmacher, trost und schatz der seel; mit vil gar schönen worten. Hie „hab ich gedacht: nun ist es ie also: warum süchend wir denn hülf „bey der creatur? Und wiewol ich darnebend andre carmina „oder gsang bym eegenannten Erasmo fand an sant „Annen, sant Michaelen und andere, darin er die, zü denen „er schreib, als fürmünder anrüft: hat doch dasselb mich nit „mögen bringen von der erkanntnuß, daß Christus un„ser armen seelen ein einiger schatz sye; sunder, ich hab „anghept uf die biblischen und der väteren gschrift sehen" u. s. w.

nostram defendere, ne tales tibi reddas osores nostros, quales in nos sunt.

Die Zeit, wo sich dieser Muth bewähren sollte, kam bald. Es drang die erste Kunde von Luther in die Schweiz. Bei dieser Gelegenheit wird übrigens die Selbständigkeit der Zwinglinischen Glaubensentwicklung an der Verschiedenheit der Form, in der das Glaubensprinzip bei ihm, nach wie vor, sich darstellte, recht deutlich. — Hören wir erst, was Zwingli selbst über diese seine Selbständigkeit urtheilt. Als man später, im Jahre 1523, von römischer Seite her Zwingli's Lehre als „lutherische Häresie" verdammen wollte, da zeigte er, daß diese Lehre nicht menschliche Erfindung Luthers, sondern Gottes Wort sey, und daß er völlig unabhängig von Luther, auf dieselbe Lehre rein durch die Schrift gekommen sey [38]. „Zü anfang desselben jares (1519), denn ich an sant Joannes evangelisten tag gen Zürich kam, hatte nieman by uns von dem Luter üzid [etwas] gewüsset, usgenommen, daß von dem ablaß etwas usgegangen was [war] von jm, das mich wenig leeret: dann ich vorhin von dem ablaß bericht was, wie es ein betrug und farbe wär, us einer disputation, die doctor Thomas Wytembach von Biel, min herr und geliebter trüwer leerer, vor etwas zyten ze Basel gehalten hatte, wie wol in minem abwesen. Dannenhar mich des Luters gschrifft zü derselben zyt wenig geholfen hat zü dem predgen Matthäi. Zü welichem aber do von stund an anhübend on unterlaß ze loufen so treffenlich alle, so des worts gottes begirig sind, daß ich mich selbs darab verwundrete. Jetz will ich mit den fyenden der leer Christi also reden: Wer schalt mich do luterisch? Als nun des Luters büchlin vom pater noster usgieng, und ich in kurzer zyt davor das selb in Matthäo usgelegt hatte, weiß ich noch wol, daß vil frommer kommen, die mich schlechtlich verdachtend, ich hätte das büchli gemachet, und hätte jm des Luters namen ufgeschrieben. Wer konnt mich do luterisch schelten? Wie, daß mich die römischen cardinäl und legaten, dozemal in unser statt Zürich wonend, anfien-

38) Auslegung der Schlußreden. Artikel 18. — Opp. t. I, S. 254 ff.

gend hassen und mit geld umkupplen, mich nit [dennoch nicht] luterisch schultend, bis sy den Lüter zü eim ketzer erkanntend? (denn darzü mochtend sy jn nit machen) do schruwend sy, ich wär luterisch! Diß, frommen christen, zeig ich mit gwüsser kundschaft der umständen an, damit man erlerne, was grossen frefenen mütwillens etlich fürsten oder gefürstet bettler bruchend, in dem sy alle, so das evangelion Christi predgend, unterstond abzewenden mit des Luters namen, also daß sie alle leer Christi, sy werde wie ordentlich sy welle geprediget, luterisch nennend, damit sy die den menschen mißfällig machend, so sy jro eins menschen namen gebend, das warlich nüt anders, weder ein grobe gottslästrung ist, und ein gwüß zeichen verzwyfleter gottloser conscienz. Denn wer hat mich ufgerüst, das evangelion ze predgen und einen ganzen evangelisten von einet ze predgen? Hat das der Luter gethon? Nun hab ichs doch angehept ze predigen, ee ich den Luter ie hab ghört nennen, und hab ze sölichem bruch vor 10 jaren (1513) angehebt griechisch zu lernen, damit ich die leer Christi us jrem eignen ursprung erlernen möchte. — Aber die päpstler beladend mich und andre mit sölichem namen us alefanz, wie vor gemeldt, und sprechend: Du müst wol luterisch seyn: du predgest doch glych wie der Luther schrybt. Antwurt ich jnen: Ich predige doch glych als wol wie Paulus schrybt; warum nämst du mich nit als mär einen paulischen? Ja ich predge das wort Christi, warum nämst du mich nit als mär einen christen? Darum ist es nüt dann ein alefanz. Luter ist, als mich bedunkt, so ein treffenlicher stryter gottes, der da mit so grossem ernst die gschrifft durchfündelet, als dheiner in tusend jaren uf erden je gsyn ist (ich acht hie nit, daß mich die päpstler mit jm einen ketzer schelten werdend) und mit dem mannlichen unbewegten gmüt, damit er den pabst von Rom angegriffen hat, ist jm dheiner nie glych worden, als lang das pabstum gewäret hat, doch alle andren ungescholten. Weß ist aber söliche that? Gottes oder Luters? Frag den Luter selbs, ich weiß wol er spricht: Gottes. Warum schrybst du denn andrer menschen leer dem Luter zü, so er sy selbs gott zuschrybt, und nüt nüws harfürbringt, sunder

das, so in dem ewigen unverwendten wort gottes behalten wirt, das treit er rychlich harfür und zeigt den himmelschen schatz den armen abgefürten christen, und acht nit, was die gottsfyend darwider understandind; er giebt auch nüt um jr sur sehen [Sauersehen] und dröwen. Noch will ich des Luters namen nit tragen, denn ich siner leer gar wenig glesen hab [1523!] und hab mich oft siner bücher mit flyß gemasset [enthalten], nun daß ich den päpstleren gnüg thäte. Was ich aber siner gschrift gelesen hab (so vil dogmata, leer und meinungen und sinn der gschrift antrifft: denn siner spänen (Streit) nimm ich mich nit an) das ist gemeinlich so wol besehen und gegründt im wort gottes, daß nit müglich ist, daß 's ghein creatur umkeer." — „Und habend den weidlichen fürtretenden knecht Christi, Martin Luter, zum ersten verdammt, und demnach legen sy sinen namen den unverdienten uf, damit sy us der leer Christi ein sect oder ketzerei machind." — „Hierum lassend uns, frommen christen, den eerlichen namen Christi nit verwandelet werden in den namen des Luters, denn Luter ist nit für uns gestorben, sunder leert er uns erkennen den, von dem wir allein alles heil habind." — „Predget Luther Christum, thüt er eben als ich thün, wie wol, gott sye lob, durch jn ein unzalbarliche welt mee denn durch mich und ander (denen gott jr maß macht grösser oder minder, wie er will) zü gott gefürt werdend. Noch will ich dheinen namen tragen, denn mines houptmanns Christi; deß reiser [Reis, Zweig, Rebe] bin ich, der wirt mir amt und sold geben, so vil jn dunken wirt güt seyn." — Wir freuen uns hier erst über die Größe und Demuth des Charakters Zwingli's, wie er Luther's ganze Größe anerkennt und sich ihm unterordnet, aber dann doch fest darauf hält, daß seine Predigt nicht Luther's, sondern Gottes Wort sey. Wir ersehen sodann zweitens die Unabhängigkeit der Lehrentwicklung Zwingli's von Luther. Und diese bestätigt sich drittens dadurch, daß auch hier wieder das materiale Glaubensprinzip noch immer in der alten Wytenbach-Zwinglinischen Form auftritt. Noch immer wird nicht der Glaube den Werken, sondern das Evangelion und der Tod Christi als der

von Gott gewiesene Weg zur Seligkeit den menschlichen Irrwegen, die einen um die Seligkeit betrügen, entgegengesetzt [39]).

Alles, was hier Zwingli von seinem Verhältniß zu Luther selber erzählt, bestätigt sich uns auch aus seinem Briefwechsel. Bis zu Ende 1518 ist hier von Luther gar keine Rede. Natürlich! die Kunde, daß ein Augustinermönch in Sachsen Thesen über den Ablaß angeschlagen habe, worin noch nicht einmal die Lehre vom Ablaß selbst, sondern nur die Lehre einer scholastischen Partei vom Ablaß bestritten war, worin nur das, daß der Pabst alle Sünden vergeben könne (Thes. 21) geleugnet, aber (Thes. 6) zugegeben ward, daß er etliche Sünden vergeben könne, nämlich die Gott selbst vergebe, worin ferner (Thes. 38) die päbstliche remissio für die declaratio der göttlichen erklärt und (Thes. 58) das Verdienst der Heiligen ungeschmälert anerkannt wurde, worin mit einem Worte nur die Auffassung des Lombarden erneuert und der thomistischen entgegengesetzt wurde — daß ein sächsischer Mönch solche Thesen zur Disputation aufgestellt hatte, konnte nirgends geringeres Aufsehn erregen, als in der Schweiz, wo sich das materiale Glaubensprinzip bereits mit weit größerer Energie gegen den Ablaß selbst und dazu noch gegen das Verdienst der Heiligen gerichtet hatte. Wir denken uns in den Luther von 1517 sogleich den Luther von 1519 und 1520 und 1530 mit hinein; den damaligen Zeitgenossen kam fürerst nichts zu Ohren, als die Kunde von einer scholastischen Mönchsstreitigkeit. Auch der Pabst hat ja bekanntlich anfangs nichts weiter an der Sache gesehen.

Erst im April 1518 schreibt Nesen an Zwingli aus Löwen, daß ein dortiger „Kameliter" Erdmann der Verbreitung der Schriften eines gewissen Mönchs Luther entgegenarbeite. Non sum is, fährt Nesen fort, qui Lutheri libros intelligam, ob quaestiones aliquot remotiores, nec me causae illius misceo. — Qualis

39) Wenn hier daneben auch der formelle oder negative Kanon der alleinigen Schriftautorität schon stark vortritt, so vergessen wir nicht, daß die Auslegung der Schlußreden erst 1523 geschrieben ist!

sit Lutherius, nescio, nisi quod libri, quos hactenus edidit (die Thesen, Asterisci und Resolutionen) testantur, eum esse in literis theologicis, non tam veteribus quam recentioribus, peritissimum; praeterea ingenium arguunt sanum, et pectus multis variisque dotibus vere christianis instructum. Doch scheint Zwingli hiedurch aufmerksam gemacht worden zu seyn, und seinen Freund Beatus Rhenanus [40]), damals zu Basel, um nähere Nachrichten angegangen zu haben. Wenigstens finden sich in einem Briefe Rhenan's vom Dez. 1518 die abrupten Worte: **De Lutherio nihildum comperti habemus** [41]). Den 19ten März 1519 schickte dann Rhenan Zwingli den Brief Luther's an Adelmann, mit den Worten: **Delectabit te virilis et constans hominis animus.** Endlich den 7. Mai 1519 erhielt Zw. durch Rhenan auch die Leipziger Thesen, worin bekanntlich die Lehre von Ablaß, Buße, Fegfeuer, guten Werken und päbstlicher Gewalt enthalten war. Das Fegfeuer ausgenommen, über welches uns keine frühere Aeußerung Zwingli's bekannt ist, waren dies lauter Lehren, die in Zwingli selbst sich nachweislich schon entwickelt hatten. Es ist also nicht recht einzusehen, wie Göbel [42]) behaupten kann, Zwingli verdanke das materiale Prinzip erst dem Einflusse der Schriften Luther's, da dieser Einfluß durchaus ein unbedeutender war, und sich von einer um das Jahr 1519 stattfindenden Epoche in Zwingli's Glauben und Denken nicht die leiseste Spur findet. Er hat zur Verbreitung der Schriften Luther's mitgewirkt, das ist wahr; dem Commentur Conrad Faber zu Küßnacht hat eine Schrift Luther's, die Zwingli ihm mitgetheilt, (wahrscheinlich jener Brief an Adelmann) in Feuer und Flammen gesetzt [43]); besonders war es aber doch Rhenanus selbst, der für die

---

40) Aus Schlettstadt, stud. zu Paris.

41) Auch nach Schafhausen kam die erste Schrift Luthers erst 1520. Der Benediktiner Erasmus Schmidt erhielt sie. — (Vgl. Kirchhofer's Schafh. Annalen ad ann. 1520.)

42) S. 68 u. a. a. O.

43) Rhenan an Zw. den 7. Mai 1519.

Verbreitung der Schriften Luther's glühte, wie aus seinen Briefen hervorgeht. Bekannt und merkwürdig ist der tiefe Eindruck, den Luther's Schriften auf den alten ehrwürdigen Zasius in Freiburg i. B. machten. In einem Brief an Zwingli vom 13. Nov. 1519 preist er sich selig, noch in seinem Alter das Wort von der Rechtfertigung durch Christum gelernt zu haben. Auch an Luther's Lehre von der völligen Verderbtheit des Menschen und der strengen Prädestination fand Zasius großen Gefallen; die Angriffe hingegen, welche Luther schon damals öffentlich und kühn, lange vor Zwingli, auf die päbstliche Gewalt machte, schienen ihm wahrhaft gotteslästerlich. Lutherus nonnulla tractat, papam de jure divino non esse universalem episcopum, quod quantum mihi displiceat, non satis proloqui possum. Ja er beklagt es, daß ein so hochbegabter Mann wie Luther so habe „fallen" können. Zwingli dagegen freute sich über Luther's Auftreten; er hatte ihn gegen Zasius „einen zweiten Elias" genannt, womit dieser sehr unzufrieden war. Aber Zwingli ließ sich nicht irre machen. Lutherum, schreibt er [44], verbis ejus, quem nosti, Eliam nuncupaveram Zasius jubet tantisper temperare ab Eliae nomine, donec Romanum episcopum agnoscat universalem, quod quidem nunquam obtinebit. Nam Christus semel pro peccatis nostris mortuus, jam amplius non moritur, nec corporaliter i. e. visibiliter habitat nobiscum, ut novas leges sanciat; alioquin Christus non esset. Wie tritt auch hier wieder das materiale Prinzip hervor! Darum gilt das Pabstthum Zwingli für verwerflich, weil dadurch die Lehre vom Tod Christi als der einmaligen Bezahlung für unsre Sünden und von seinem alleinigen Priesterthum alterirt, und dem von Christo gewiesenen Weg zur Seligkeit novae leges substituirt wurden. Wie zeigt sich aber auch hier wieder die eigenthümlich zwinglinische Form dieses materialen Prinzips. Der

---

44) Zw. an Myk. Jan. 1520. — Nur mit Mühe ließ sich Zasius durch Zw. abhalten, gegen Luther zu schreiben. Vgl. Zw. an Myk. 2 Apr. 1520.

objektive faktische Tod Christi tritt als der göttliche Wille zur Seligkeit den, den Tod Christi umgehenden menschlichen Satzungen entgegen. Wieder ist es die objektive Seite des Dogma's, die Zwingli auffaßt.

Dabei müssen wir sogleich bei dieser Gelegenheit bemerken, wie unwahr die Vorstellung ist, als sey Zwingli in destruktiver Weise nur überall gleich zugefahren, bestehendes niederzureißen [45]. Wenn durchaus einer von beiden rascher gewesen seyn muß in der Destruktion, als der andre, so war es Luther. Schon 1516 ist Zwingli von der Nichtigkeit der päbstlichen Prärogative überzeugt, und erst sechs Jahre hernach wagt er es — und auch da ohne sein Zuthun in einen Streit hineingezogen — der geistlichen Obrigkeit zum erstenmale Widerstand zu leisten. Luther hat nicht sobald (1519) über den Ungrund des römischen Primates innere Klarheit gewonnen, so wirft er auch vor Kaiser und Reich in öffentlicher Disputation den Fehdehandschuh hin; so scheut er sich auch nicht, die päbstliche Bulle zusammt dem ganzen kanonischen Recht in's Feuer zu werfen. Die Fähigkeit, gewonnene Erkenntnisse Jahre lang in sich reifen zu lassen, und mit unermüdlicher Geduld zu erwarten, bis der Herr Wege zum Handeln zeigen würde, und mittlerweile die Wahrheit in positiver Verkündigung rein innerlich wirken zu lassen, ist offenbar auf Zwingli's Seite größer. Daraus mag es sich übrigens erklären, daß als nun endlich die Zeit der Umgestaltung äußerer kirchlicher Verhältnisse gekommen war, diese Umgestaltung dann sogleich mit einem Male nach allen Seiten hin als fertige, reife, allseitig vollendete in's Werk gesetzt wurde, während in Sachsen erst nach und nach viele einzelne Stöße nach einander am bestehenden rüttelten, und ein plötzliches Umstoßen einzelner Elemente mit dem zähen Festhalten anderer keine rechte Harmonie bilden wollte.

Verfolgen wir indessen nach diesem Excurs über Zwingli's Verhältniß zu Luther [46]) nun die Erfolge des ersteren in der Schweiz.

---

45) Göbel, S. 35 u. 37 u. 39.

46) Die anonyme Schrift, die Zw. gegen Luther's Bannung geschrieben

Der Kreis seiner Freunde und Mitgenossen in seinem Werke erweiterte sich. Hedio hatte schon an Pfingsten 1517 zu Einsideln eine so gewaltige Predigt von Zwingli gehört über den Gichtbrüchigen Luk. 5 (also die Sündenvergebung), daß er nun nach dritthalb Jahren keine Ruhe fand, bis er Zwingli's Bekanntschaft und Freundschaft erlangt hatte [47]. Ein Bettelmönch von Avignon, der zwar schon in Genf in gutem Sinn gewirkt hatte, doch noch gerade über den Mittelpunkt alles Glaubens, die Versöhnungslehre, sehr im Dunkeln, und ein eifriger Vertheidiger des Verdienstes der Heiligen war, kam auf einem Esel nach Zürich geritten, und hielt im Frauenmünster Predigten; einst fiel ihm Zwingli mit den Worten: **Frater, erras!** in die Rede; es kam zu einer Disputation auf der Chorherrn, und Lambert wurde völlig für die Reformation gewonnen [48]. In Basel hielt es Leuthard mit Zwingli, in Constanz Thomas und Andreas Blaurer und Sebastian Hofmeister [49], in Bern der schüchterne Berchtold Haller, in Luzern Kilchmeier und Mykonius, in Baden Stählin, in St. Gallen Benedikt Burgauer, in Zürich selbst vor andern Ceporin und Johann Stumpf. Auch der Jugendfreund Leo Judä kam nun nach Zürich. Mehr und mehr, wie wir aus dem immer ausgebreiteteren Briefwechsel ersehen, ward Zwingli als der Mittelpunkt der Reformation nicht in der Schweiz allein, sondern auch in ganz Schwaben betrachtet. Bis von Crailsheim her wandte sich Pfarrer Weiß an Zwingli in eifriger Correspondenz, ebenso Frosch von Augsburg, Sertorius von Memmingen, Annemund Coctus und Peter Sebiville von Grenoble, Papilio und du Blet von Lyon. Mehr und mehr aber erwachte nun auch die römische Curie und mit ihr die Verfolgung. Besonders viel hatte Mykonius in Lu-

---

haben soll (Opp. III, pag. 2 ff.) übergehen wir absichtlich, weil sie nicht von Zw. sondern von Erasmus ist, wie Gieseler erwiesen hat.

47) Hedio an Zw. den 6. Nov. 1519.

48) Er kam 1523 nach Wittenberg, 1526 wurde er Prof. in Marburg und der Reformator von Hessen.

49) Geb. zu Schafhausen 1476, Minorit, später Lektor zu Zürich.

zern zu leiden [50]). Si unquam imminebat periculum, schrieb damals Hedio, jam imminet. Zwingli, damals von einem schweren Pestanfall noch nicht genesen, ward selber die Pest der Schweiz genannt [51]). Non convenit fatuo huic mundo cum evangelio, schrieb er dem treuen Freund in Luzern, non possunt tacere daemones praesente Christo, et siquidem obmutescere jubentur, tamen quem possident discerpunt; tortuosus est serpens, cui sunt cum femina, i. e. ecclesia, odia internecina. Dem Mykonius verbot man, Luther's Schriften mit seinen Schülern zu lesen; der Bischoff von Basel verbot in seiner ganzen Diözese Luther's Namen nur zu nennen; dazu stand die Reformation in der Schweiz nicht, wie in Sachsen, unter fürstlichem Schutz. Die guten Zeiten, wo dem „Humanismus" alles erlaubt galt, waren vorüber; es war jetzt vom „Lutheranismus" die Rede, und mehr und mehr gelang es, die Bevölkerungen zu fanatisiren. Wilhelm Reublin, geb. zu Rothenburg, Pfarrer zu St. Alban in Basel, wurde entsetzt und fortgejagt. Kilchmeier in Luzern, der gegen den Cölibat gesprochen, ward vor Gericht geschleppt, als ein Mönch eine Nonne schändete, als ob dies nicht vielmehr ein Beweis für ihn gewesen wäre! Makrin in Solothurn hatte vom allgemeinen Priesterthum geredet; auch ihm ward der Proceß gemacht. Urban Weiß in Fißlibach ward in's Gefängniß geworfen, Pfarrer Zwick in Reutlingen zur Untersuchung gezogen, gegen Kilchmeier in Luzern entstand ein Tumult; der greise Galster in Luzern, der förmlich von der römischen Kirche sich losgesagt, ward hingerichtet [52]); Zwingli erwartete täglich eine Bannbulle [53]). Im August 1522 ward auch Mykonius verjagt. Da schrieb ihm Zwingli die herrlichen Worte: Quum Christum videam rudentes firmare, antennam dirigere, velum tendere, quid

---

50) Myk. an Zw. den 28. Dez. 1519.

51) Zw. an Myk. den 31. Dez 1519. Hedio an Zw. den 8. Dez.

52) Kirchh. schafh. Ann. ad ann. 1521.

53) Zw. an Myk. (Opp. t. VII, pag. 142 ff.)

multa! ventis imperare: iners fuero, si stationem deserens perirem. Totum me illi permittam; regat, vehat, festinet, maneat, acceleret, moretur, mergat! nihil indignabimur.

Wer jene Ruhe, mit welcher Zwingli bei mehr und mehr gereifter innerer Erkenntniß das äußere Handeln und die Conflikte mit der Hierarchie Jahre lang vermieden hatte, aus Mangel an Muth erklären wollte, der würde sich irren. Als er gefahrlos hätte handeln können, beschränkte er sich ruhig auf die Kraft der positiven Lehre; jetzt, wo Handeln Gefahr bringt, wo Freiheit und Leben auf dem Spiele steht, wo der Haß gegen ihn schon gewappnet dasteht, jetzt wagt er's, und tritt auf, „non meis nervis nixus, sed petra Christi, in quo omnia possum", wie er an Oecolampad schreibt. Der Zürcher Rath hatte das Verbot lutherischer Lehre in die mildere Form gebracht „es solle nichts anderes, denn Gottes Wort gelehrt werden" (verstehe: nicht Luther's Wort.) Es war dies eine milde, Zwingli günstige Fassung, aber noch lange kein Reformationsedikt, wofür man es fälschlich genommen, da es doch vielmehr dem ursprünglichen Sinn nach die Reformation zu unterdrücken bestimmt war. Die Gegenpartei Zwingli's war aber auch in Zürich selbst stark genug. Ruchat erzählt [54]) von einem meuchelmörderischen Versuch, den zwei Mönche eines Abends auf Zwingli's Person machten. Jedenfalls standen sich die Parteien mit großer Erbitterung gegenüber. Es war jene Zeit, wo Erasmus feige die Reformation desavouirte [55]). Unserm Reformator wurde vom Generalvikar Fa-

---

54) Theil 1, S. 140—160.

55) Schon 1518 bewundert Nesen lenitatem Erasmi (Br. an Zw. Apr. 1518), sed ille, fährt er noch in bester Meinung fort, ut est pure christianus, abhorret ab omni dissidio. Aber es war nicht reine Christenliebe sondern reine Fleischesbequemlichkeit, die ihn wünschen ließ, es mit niemanden zu verderben. Er sah, daß es im Streite Luther's gegen Rom nicht ohne Gefahr abgehen werde, daher vermied er den Schein, mit Luther gemeine Sache zu haben. Als ihn Hutten 1519 aufforderte, ehrlich zu Luther zu stehen, antwortete er ausweichend und ab-

der eine Falle gelegt; er kündigte ihm an, er werde ihm Schriften von Luther und Karlstadt schicken, um sein Urtheil darüber zu vernehmen. Aber Zwingli gab ihm eine solche Antwort, daß er den feinen Plan aufgab [56]). Bald bot sich von anderer Seite her ein Anlaß zum offenen Conflikt. Zwingli war in seinen Predigten über laufende Evangelientexte von selbst darauf geführt worden, über Menschensatzungen zu reden, und war dieser Gelegenheit nicht aus dem

---

lehnend (vgl. Ad. Müller, Leben des Erasmus, S. 283). In Löwen verleugnete er Luther's Sache ganz. Im Jahre 1521 kam er nach Basel, und sprach in einem Gratulationsschreiben an Hadrian VI. 'unaufgefordert seinen Abscheu gegen Luther aus; Hadrian traute ihm aber dennoch nicht (Müller, S. 305); excusatio non petita est accusatio! Als ihn 1522 die Papisten aufhetzten, mit Luther eine Lanze zu brechen, wollten Zwingli und seine Freunde so etwas nicht für möglich halten. Soweit glaubten sie ihn noch nicht gekommen. (Myk. an Zw. März 1522; Zw. an Rhenan 25. März ejusd.) Vergeblich suchte Rhenan, auf Zwingli's feuriges Ersuchen den alten Herrn abzuhalten. Dieser zog sich nur um so berechnender von Zwingli's Freunden, selbst von Glarean, zurück (Glar. an Zw. den 29. Juli 1522) und dem ersteren gab er die weise Lehre: tu pugna non modo fortiter, sed etiam prudenter. (Br. vom 3. Sept. 1522). Sich selbst aber zeichnete er mit dem merkwürdigen Wort: Ego mundi civis esse cupio, concivis omnium. Das folgende Jahr wollte er sogar einen Ruf nach Rom annehmen; Körperschwäche hinderte ihn, der Charakterschwäche zu folgen. Als Hutten nach Basel kam, gestattete er ihm nicht einmal einen Besuch. Zwingli verschaffte dem Erkrankten, der ein so ritterlicher Kämpe für Geistesfreiheit gewesen, auf der Ufnau im Zürichsee ein Asyl und ein ruhiges Grab. Mit Erasmus aber hat jener Glarean Aehnlichkeit. Auch er, und zwar aus Eitelkeit, fiel völlig ab von der Reformation. Von Kaiser Max als Dichter gekrönt, empfing er fremde Besucher im Prunksaal auf einem Throne, den Lorbeer auf dem Haupt, und ließ sich schweigend beschauen. Einem solchen Charakter fehlte der Preiß nicht, um den er feil war.

56) Zw. an Myk. 16. Febr. 1520.

Wege gegangen. Er sprach unter andern auch von den Fastengeboten als einer judaistischen Menschensatzung, die der christlichen Freiheit vom Gesetz widerstreite, fügte jedoch ausdrücklich hinzu, daß keinem Einzelnen das Recht zustehe, sich eigenmächtig von der kirchlichen Ordnung zu dispensiren. Als sich drei Zürcher Bürger diese Dispensation dennoch beikommen ließen, ergriffen Zwingli's Feinde den erwünschten Anlaß, und verklagten Zwingli als den Urheber beim Rathe. Schnell kam der Suffragan Melchior nebst anderen Kirchenherren von Constanz herüber, versammelte das Kapitel und den Rath, und erhob Klage gegen Zwingli. Dies war der Anfang des Fastenstreites. Den 7. April 1522 traf die Costnitzer Gesandtschaft ein, und blieb bis zum neunten [57]). Zwingli erfuhr vom Zweck derselben anfangs gar nichts, ahnte ihn aber. Den 8. Apr. ward das Kapitel versammelt, und in einer heftigen Rede Zwingli zwar nicht mit Namen genannt, aber doch deutlich genug bezeichnet und angeklagt. Er antwortete, was die Eile eingab. Sogleich ward auch der kleine und Tags darauf der große Rath versammelt; den drei Stadtgeistlichen aber die begehrte Zulassung vom kleinen Rathe verweigert. Ibi, sagt Zwingli, ego quiescere et suspiriis rem agere coepi apud eum, qui audit gemitum compeditorum, ne veritatem desereret, ac evangelium suum, quod per nos praedicari voluisset, defenderet. Versammlungen der bewegten Bürger am 9. Apr. hatten endlich die Zulassung Zwingli's vor den großen Rath zur Folge. Er trat mit seinen Collegen Engelhardt und Roscellus ein.

Da hat Zwingli dem Suffragan auf eine lange bittersüße Rede die Antwort gegeben: „Schon 16 Jahre bin ich Pfarrer, und noch „kein einziges Mal hat das Domkapitel zu Constanz eine Gesandt„schaft geschickt, um zu sehen, wie es mit der Sache des Evange„liums und mit der Gottesfurcht und mit dem Glauben stehe. Jetzt „aber, da eine Kleinigkeit in der äußern Ordnung nicht einmal so

---

57) Einen ausführlichen Bericht giebt Zw. im Brief an Fabricius (Opp. t. III, pag. 8 sqq.)

„viel verletzt ist, als sie gerne haben möchten, erfüllen sie die Welt „mit Klagen, und schreien, Zürich sey von der Gemeinschaft der „Gläubigen abgefallen.“ Die Beschuldigung, daß es zu Zürich unruhig und aufrührisch zugehe, wies er als völlig falsch zurück; kein Ort in der Welt sey ruhiger; dann ging er aber in die Offensive über, und bezeugte laut und stark, daß Christus uns frei gemacht habe vom Gesetz, und daß der Fleischgenuß nirgends in der Schrift verboten sey; was zum Mund ausgehe, mache den Menschen unrein. Er wolle nicht (so schloß er) daß man das Fasten verbiete, sondern daß man das Essen erlaube.

Hier ist von Gesetzlichkeit wenig zu spüren. Er will nicht abgethan wissen alles, was nicht in der Schrift ausdrücklich geboten sey. Er will nur freigegeben wissen, was nicht ausdrücklich verboten ist.

Die Gesandtschaft zog ab. Zwingli fuhr kühner fort. Den 16. Apr. gab er seine Predigt vom Erkiesen und Freiheit der Speisen heraus. Sie bestätigt uns, was wir so eben beobachtet haben. „Paulus spricht“ sagt er, „alle ding sind üwer . . . „hie sichst du klarlich alle ding under den menschen oder zü dienst „dem menschen, nit zü einer bschwerd dem menschen verordnet „syn [58]. — Darum habend wir nit empfangen den geist diser welt, „sunder den geist der us gott ist, daß wir erkennend, wie grosse „ding uns von gott geben syend. Es erkennend leider jr fryheit „wenig. Ursach: die falschen propheten machends jnen nit kund, fürend sy vil lieber wie ein gehemmte suw [Sau] am strick, und „möchtend aber wir armen sünder dheinen weg ee in die liebe gottes gefürt werden, denn so wir geleert wurdind den geist gottes „in uns zü berüfen, daß wir erkenntind die grossen ding, die uns „von gott geben sind.“ „Nun habend die Juden und Heiden treffenlich allweg dem büchstaben der gesatz angehanget, der aber treffenlich „beschwert, ja tödet, als Paulus spricht, und das nit nun [nur] im „alten testament, sunder in dem nüwen beschwert er ouch noch hüt

---

58) Die Anwendung des acc. c. inf. im Teutschen ist Zwingli sehr geläufig.

„zum tag. Ist das nit ein schwer wort Matth. V, 22: Aber ich „sag üch das, welcher zornig wirt u. s. w. Und darum hat es „Christus geben, daß wir daran unsern bresten [Krankheit] „erlernetind, und demnach allein zü jm fluhend, der un„sren bresten barmherziglich begnadete, als er rüft Matth. „XI, 28: Kummend zü mir alle, die arbeitend oder beladen und be„schwert sind, und ich will üch rüw [Ruhe] geben. Der aber disen „ringen [kurzen, graden] weg zü der gnad gottes durch Christum nit „weiß oder wüssen will, der undernimmt sich mit sinen eignen kräften „das gsatz zü erfüllen, der sicht ouch allein den büchstaben an, und „will den gewaltiglich erfüllen, und schrybt jm selbs für dise und „andre kästigung [Kasteiung] und abbruch des zytes, stätten und and„rer umständen, und nach dem allem erfüllet er dennoch das „gsatz nit, sunder je meer er sich selbs schätzt das gsatz erfüllt ha„ben, je minder ers erfüllt hat; dann in dem sinen flyß wirt er nun „in jm selbs hoffärtig u. s. w. — Us dem allem vernimmst du, die „blöden [bloßen] element nüt anders syn, weder ein menschlichen „rat und anschlag der seligheit, da der mensch eintweders ver„meint das gsatz nach dem buchstaben sich wellen und mögen halten, „oder aber fürschrybt jm selbs etliche werk zü thun, die aber gott nit „geboten sunder fry gelassen hat, und will demnach für gwüß „halten, daß sin erfunden werk sye jm ein stür [Steuer] zü der se„ligheit u. s. w." — „Summa, daß ichs kurz mach, willt du gern „fasten, thü es; willt du gern das fleisch nit essen, iß es nit, laß „mir aber daby den Christenmenschen fry." Und später sagt er: „Sy habend mich verlassen (Jer. 2, 3) den brunnen des leben„digen wassers, und haben jnen selbs graben zerbrochen söd [Cister„nen] die wasser nit halten mögend. — Sich, das sind die bösen „falschen zerbrochnen söd, die nun von den menschen ergraben „und ufgworfen sind, nit recht natürlich brunnen." — „Sind wir „aber mit Christo gestorben den elementen, das ist, wie Christus „mit sinem tod uns fry gemacht hat von allen sünden und „beschwerden: also sind wir ouch im touf, das ist im glouben, „von allen Jüdischen oder menschlich erdachten ceremonien und er„kiesten werken erlöst, die er elementa nennet. So wir nun den

„elementen gestorben sind, warum beschwerend wir uns mit erdichten „menschlichen satzungen? glych als ob gott nit gnüg besinnet noch „bedacht, uns nit gnügsame leer und weg zü der seligkeit anzeigt „hab?"

Diese Stellen geben uns einen Begriff von der vielberufenen „Gesetzlichkeit" Zwingli's, der, „wie sein Lehrer Erasmus das Christenthum für das beste Moralsystem, für das vollkommene Gesetz hielt" (!!) Allerdings, wenn das Gesetzlichkeit heißt, daß das Christenthum als der Wille Gottes zur Seligkeit den menschlichen Seligkeitsanweisungen entgegengestellt, oder als „Lehr Christi" von der Menschensatzung unterschieden wird — dann war Zwingli, dann waren freilich auch Paulus und Christus selbst „gesetzlich." Man darf ja nur aus Zwingli's Schriften ein paar Wörter herausreißen ohne Zusammenhang, und so kann man beweisen was man will! — Wenn man aber näher zusieht, welches denn nach Zwingli jene „Lehr Christi" jener „Wille Gottes" sey, so wird man finden, es ist der Rathschluß, daß wir allein durch den Tod Christi und ohne Zuthun guter Werke vor Gott gerecht werden; es ist die Lehre, daß wir durch den Tod Christi frei sind von allem und jedem Gesetz des Buchstabens und allein unterworfen dem Gesetz des Geistes. In dieser Freiheit schließt er nicht alles aus, was Gott nicht geboten, sondern erlaubt alles, was Gott nicht verboten. Und so agirt er hier so wenig, als anderswo, mit losgerissenen Schriftstellen als formellen Schriftautoritäten; er geht hier wie immer auf das materiale Prinzip zurück. Und dies erscheint hier wie immer in jener Zwingli eignen, von Luther verschiednen, objektiven Form.

Merkwürdig ist noch, wie er hiebei fern ist von allem revolutionären, eigenmächtigen Wesen. „Zum andern" sagt er, „sind wol „anzesehen die wort Pauli Röm. 14, da er spricht: Den, der im „glouben blöd ist, den berichtend, nit zü meererem kyb [Streit] und „zwyfel. Sichst, den blöden soll man nit blöd lassen blyben; sunder „der wahrheit berichten . . . darum ich wol möchte lyden, daß die, so „die festeren und stärkeren im glouben geschätzt werdend, die Christenmenschen ouch unterstündind stark ze machen im glouben." „Aber"

sagt er dann in der 4ten der angehängten Thesen, „so der bruch [Ge„brauch] der fryheit dinen nächsten böseret, sollt du jn nit verüblen „noch verböseren on ursach. Sunder (Thes. 5) du sollt jn fründlich „berichten des gloubens, wie jm alle ding zimmend ze essen und fry „syend. Röm. 15, 1. — Und gebruch dich diner fryheit, ja wenn „das on offen unrüw geschehen mag, wie Paulus Titum nit „hat lassen beschnyden Gal. 2, 3. So es aber offen ufrür „bringen mag, gebruch dich jr nit, wie Paulus Timotheum „hat lassen beschnyden. Akt. 16, 3."

Kehren wir nun zu dem weiteren Verlaufe des Fastenstreites zurück. Den 2. Mai erschien ein Hirtenbrief des Costnitzer Bischoffs, die Diözese mahnend zur Treue gegen die Kirche, den 24ten ein heftiges Schreiben an das Zürcher Kapitel, mahnend zur „Ausstoßung des räudigen Schafes", den 25ten ein sanftes Schreiben an den kleinen Rath, mahnend, jegliches Skandalum zu vermeiden, was ja doch auch in den Evv. und vom Apostel Paulus geboten sey. Man sieht, der Bischoff wußte zu rechter Zeit die Stichwörter der Reformation zu adoptiren. Am gefährlichsten für Zwingli war natürlich das zweite dieser Schreiben; seine Lage war zwar nicht entfernt so großartig, wie die Lage Luther's vor dem versammelten Reich; aber sie war mindestens ebenso gefährlich. Kein Fürst stand zu seiner Seite. Es hing alles von einem Augenblick ab; es kam darauf an, ob die Kapitularen sich würden einschüchtern lassen, oder richtiger, ob sie Muth haben würden, dem Bischoff offen sich zu widersetzen. Fehlte dieser Muth, wankte das Kapitel einen Augenblick, so war Zwingli unrettbar verloren.

Dieser stand ruhig und unerschrocken in der Mitte seiner Collegen, und bewies in diesem Augenblicke die Geistesgegenwart, die nur der wahre Muth einzuflößen vermag. Anstatt dem Streiche, der auf ihn gezückt war, auszuweichen, ging er demselben entgegen; sein Name war im Briefe nicht genannt; er selber trat vor und sprach: „Ich sehe, daß kein andrer, als ich, gemeint ist." Indem er so den verkappten Streich auffing, bereitete er sich aber die Möglichkeit der Gegenwehr. Er verlangte Frist zur Vertheidigung. Diese konnte

ihm, da er selber die Anklage zu einer persönlichen gemacht, nicht verweigert werden. Und nun hatte er gewonnen.

Auch dem Kapitel wuchs nun der Muth. Während Zwingli an seiner Vertheidigungsschrift arbeitete, gaben mittlerweile den 2. Juli zehn Geistliche mit ihm [59]) eine von ihm verfaßte Supplik um Abschaffung des Cölibates beim Bischoff ein, worin abermals vom materialen Prinzip ausgegangen wird [60]); und den 13. Juli gab Zwingli „ein fründlich bitt und ermanung" [61]) an die Obrigkeiten der Eidgenossenschaft ein, und auch hier geht er von dem Mittelpunkte, der Versöhnung, aus. Erst geht er nämlich Christi Leben und Leiden durch: dann fährt er fort: „Wie nun ee gemeldt,

---

59) Trachsel, Chalybäus, Steiner, Leo Judä, Fabricius, Stumpf, Kilchmeyer, Pistor, Megander und Faber. — Siehe diese Supplik Opp. t. III, pag. 16 sqq.

60) Der Bischoff solle sich nicht auf Seite derer schlagen, die das Licht unter den Scheffel stellten, sondern auf Seite derer, „qui hoc unum in „votis habent, ut universa christianorum multitudo ad caput „suum, quod Christus est, coalescat.“ (Wieder wird von der objektiven Seite, der Gemeinde, der Kirche, ausgegangen, nicht von der subjektiven innern Erfahrung des Einzelnen, und von dort aus zu Christo, und zwar zunächst zur Person Christi, aufgestiegen.) „Das Heil", heißt es sodann näher, „könne man nirgends „anders herholen, als aus dem Brunnen." Wer ist nun dieser? Etwa die Bibel im Gegensatz zur Tradition? Weit gefehlt! „Fons „autem, qui alius est, quam Christus ipse, qui nos ultro ad „se invitat, dicens: Si quis sitit etc., cupiens, ut de plenitudine „ejus omnes accipiamus, nos qui rerum omnium sumus inopes; de- „est enim aurum, deest argentum, quod ei placeat.“ Dann heißt es auch: unser Leben und Thun sey weit ab evangelii norma entfernt; darum könne uns nichts selig machen, als die fides (einer der seltneren Fälle, wo vom subj. Glauben die Rede ist.) Von da wird auf die christliche Freiheit übergegangen, und um Aufhebung des diese Freiheit hemmenden Cölibates gebeten.

61) Opp. t. I, S. 30 ff.

„ist die gnad gottes nit rycher ufgethon, dann durch den herren Jesum Christum unseren erlöser, und das darum, daß wir von dero „siner überflüssigheit allsammen nemind, Joh. 1, 16, die so groß ist, „daß sy alle menschen, die jetz gsyn sind, die jetz sind, und immer „werdend, rych in gott, unschuldig und selig machet. Hebr. 10. „Dann kein andrer nam ist under der sunnen u. s. w. (Akt. 4, 12) „denn in dem namen Jesu Christi; da man aber nit allein die silben „oder büchstaben des worts Jesu verston soll, sunder selig werden in „siner kraft, in siner gnad, us sinem lyden, also daß man den namen Jesu verstande alles sin wäsen und handel, in welches wir „vertruwende und gloubende selig werdend." (Allmählich entwickelt sich aus der objektiven Seite der Versöhnungslehre auch die subjektive von selbst hinzu.) „Sich, ob das ein güte Botschaft sye „oder nit, daß sich gott siner gnaden uns so barmherziglich entboten „hat on allen unseren verdienst; ja do wir von natur kinder des „zorns warend, Eph. 2, 3. Obglych wir alle menschen, hat er die „ryche [Reichthum] siner gnaden und liebe, mit dero er uns hat lieb „gehabt, über uns erzeigt, und wie wol wir in sünden tod warend, „hat er uns lebendig gemacht durch den tod Christi, widrum uferweckt, und den himmel ze besitzen verordnet in Christo Jesu, damit „er den künftigen Menschen offnete die überfliessenden ryche siner „gnaden, die er so sanftmütiglich über uns hat lassen gon durch Christum Jesum. Gnädiglich und vergebens sind wir gsund gemacht „oder behalten durch das vertruwen und glouben (verstand daß gott „sölichs mit uns gnädiglich gewürket habe) und das nit us uns; es „ist ein gab gottes: nit us unseren werken, damit sich nieman rümen „könnt. — — Sehend hie den schönen sinn us dem heiligen Paulo, „vergryfende allen handel gottes mit uns armen sünderen, verhandlet „durch sinen einigen sun unseren herren und erlöser Jesum Christum. „Das alles nüt anders ist, dann das Evangelium, das ist die güte „botschaft und verkündung der gnaden gottes, dero wir alle nothdürftig sind" [62]). „Dise ding" sagt er gleich nachher, „also nach

62) Dies ist wahrscheinlich eine der Stellen, aus denen Göbel (S. 71) geschlossen hat, daß Zwingli durch eine „Verstandesoperation" Refor-

„der kürze anzeigt, geben uns ein kleine gestalt des Evangeliums, „weliche aber klarlicher und vollkummner in den brunnen erfunden „wirt, weder in den bützen oder lachen. Die brunnen sind die wort „und that Christi Jesu durch die Evangelisten Matthäum, Jo„annem, Lucam und Marcum zum teil beschriben, so vil einem jeden „menschen zur seligheit not ist." Hier erwähnt er zum erstenmal und nur ganz nebenbei einige biblische Bücher, sofern in ihnen „die wort und that Christi" beschrieben sind, noch nicht die Bibel als solche, geschweige denn daß er das Prinzip der alleinigen Bibelautorität im Gegensatze zur Tradition schon klar ausspräche. — Nachher kömmt er auf die Tagsangelegenheit, das Fasten und den Cölibat, zu sprechen.

Diese Schrift hatte bei der Regierung keinen sichtlichen Erfolg, also den besten, den sie haben konnte. Der Status quo wurde erhalten. Der Bischoff erließ den 10. Aug. ein neues heftiges Schrei-

---

mator wurde (!) Oder vielleicht gründet sich diese Behauptung auf jene herrliche Stelle in der, 1522 gehaltenen Predigt von der ewig reinen gottsgebärerinn Maria. Hier lesen wir: „Wenn wir nu alle menschen betrachtend, finden wir je, daß keiner „überall so grecht ist in der ganzen menge, der nun [nur] für sich „selbs gnüg möchte der gerechtigkeit gottes thün, dann wir sind all „lugenhaftig, Ps. 116, 11, und ist nit einer, der das güt thüge. „Ps. 14, 3. Röm. 3, 23. So wir all nun den bresten und masen „an uns habend, mögend wir je gott nit gnüg thün, denn wir sind all „selb schuldner, sächer [rei] und strafwürdig. Darum hatt gott us der „tiefe siner wysheit angesehen unser elend und bresten zü ersetzen; und „so er under uns keinen fand, der siner grechtigkeit möchte für sich „und andre gnüg thün, hat er sinen sun ein hostien und bezalung für „unser sünd verordnet, daß er in dem, als er ein warer mensch und „unser brüder ist, unser gerechtigkeit, unser gnädigung in die ewigkeit „vor gott für uns sye; darum daß er gerecht und unschuldig all unser „schuld hat an sich genommen und die vor gott gebeßret und gebüßet. „Sich, das ist ein gnädiger handel gottes, ein fründ„liche fröliche botschaft, ein gwüsse sichrung der trost„losen seel, daß die funden hat den, durch den sy gott versünt „würde, durch den sy allweg ein zügang zü gott hätte u. s. w."

ben, aber das Kapitel, immer muthiger, faßte am 15ten den einhelligen Beschluß, nichts anderes zu lehren, als Gottes Wort. Nun mußte nämlich der Natur der Sache nach das Bedürfniß erwachen, einen formellen Ausdruck zu finden für den Unterschied zwischen päbstlicher und reformatorischer Lehre. Luther's Schriften waren nicht unbekannt; seit drei Jahren hatte bei ihm sich aus dem positiven materialen Prinzip der Rechtfertigungslehre der negative formelle Kanon der ausschließlichen Schriftautorität entwickelt; „Gottes Wort" hieß die Losung in Sachsen; was Wunder, daß man endlich auch in der Schweiz darauf kam, die Totalität der neuen Predigtweise ihrer formellen Seite nach als Predigt des „Wortes Gottes" hin und wieder zu bezeichnen.

Jetzt also, nachdem vier Jahre lang vom materiellen Prinzip aus Zwingli's Predigt und Erkenntniß vorgeschritten war, jetzt endlich fängt man an, den formellen Schriftkanon mit hinzuzunehmen. Im Archeteles [63]), der Vertheidigungsschrift Zwingli's, die nun erschien, und eine weitläufigere Ausführung aller bisherigen Lehrsätze enthält, findet sich zum erstenmale die Bibel als solche, als ein Buch göttlicher Autorität, erwähnt, wie wohl auch hier wieder in engster Verbindung mit dem materiellen Prinzip. Der Weg zur Seligkeit sey nur zu finden in iis scriptis, quae sunt Spiritu Dei dictante prodita. Dies ist die erste und älteste Stelle aus Zwingli, welche Göbel [64]) zum Beweise für den Satz anführt, daß „Zwingli durch nichts anderes zu dem positiven Schriftprinzip ge„kommen sey, als durch eine Operation seines erleuchteten Verstan„des" —! Mit dem Archeteles als der „ersten (sic!) öffentlichen „Vertheidigungsschrift Zwingli's" hat Göbel seine Studien dieser Persönlichkeit begonnen. Seine Predigt über die Freiheit der Speisen, seine freundliche Bitt und Ermahnung, seine „Predigt von der gwüsse und klarheit des worts Gottes" und die „von der reinen

---

63) Opp. t. III, pag. 36 sqq.

64) S. 79, vgl. S. 71.

gottsgebärerin Maria" [65]) kennt er nicht; was vor 1522 fällt, existirt nicht für ihn! So läßt sich freilich beweisen, daß Zwingli von

---

65) Diese beiden Predigten (Opp. t. I, S. 52 ff. u. 83 ff.) sind im Laufe des Sommers 1522 gehalten, und im Anfang September bereits gedruckt. In der zweiten lesen wir gleich Eingangs die herrlichen Worte, die wir bereits Anm. 62 mitgetheilt haben. Noch merkwürdiger ist die erste. Man erwartet etwa, hier werde einmal recht ex professo von der h. Schrift und ihrer Autorität die Rede seyn. Man irrt sich. Er geht aus vom Gegensatz zwischen dem alten und neuen Menschen (S. 55), und zeigt, daß „die begird nach seligkeit" die uns „von natur inligt" nur durch das Anziehen des neuen Menschen gestillt werden könne, der nach Gottes Bild erschaffen sey. „Ist die bildnuß din, so bist du ein bildnuß din selbs. „Ist sy dann von gott, wie gedarfst du „sy dann din eigen nennen? Sehend, wie gar wir nüt syend, und „vor dem fleisch so nüt mögend. Darum schryt der heilig Paulus nach „den vorigen worten, mit denen er sich klagt von der sünd gefangen „gefürt werden: O ich unseliger mensch, wer wirt mich erlösen von „dem lychnam des tods? Meint, die gefängnuß des innern menschen „einen tod syn. Und glych fristet er sich widerum also: Ich sag gott „dank durch Jesum Christum u. s. w." Den innern Menschen nun, fährt er fort, erleuchtet und ernährt kein Wort und Brod, als das Wort Gottes (S. 62.) Was ist nun das Wort Gottes? Zwingli geht 1 Mos. 1, 3; 3, 16 u. s. w. durch, kurz die einzelnen Worte der Heilsverkündigung. Dann zeigt er (S. 68 ff. besonders S. 70) wie alle diese Worte Gottes ihre Vollendung und ihren Abschluß finden in Christo, der nach Joh. 1, 9 „die klarheit selbs" war. In ihm sey das Wort erfüllt: Sie werden alle von Gott gelehret werden. Christus sey das „Wort Gottes" im vollen Sinne. „So mögend wir je „in sinem Wort nit irren (S. 74) wir mögend nit abgon, nit gefälscht, „nit getödet noch ermürdet werden in sinem wort. Meinst du nit „jetz, die seel wirt gesichret (hör die sicherheit des worts gottes) sy wirt bericht und erlüchtet (hör die klarheit) daß sy verstat: all jr heil, all jr grechtigkeit oder frommwerden in Christo Jesu verschlossen syn." — So also steht es mit dem durch Verstandesoperation gewonnenen formellen Prinzip!! So

sich aus nur ein formelles Schriftprinzip gehabt und das materiale Glaubensprinzip erst von Luther her empfangen habe! Die Sache steht gerade umgekehrt. Wenn Zwingli eines der beiden Prinzipien erst nachträglich und von Deutschland herüber empfangen hat, so ist es das formelle Schriftprinzip gewesen. Sein Glaubensprinzip — das hat sich uns zur Genüge gezeigt — war ihm ursprünglich, und, was das merkwürdigste, dies Glaubensprinzip hat bei ihm von allem Anfang an und bis an's Ende eine selbständige, eine andere Form, als bei Luther; eine Form, die sich direkt theils von Zwingli's auf die historischen Zustände gerichtetem Geistesblick, theils von Wyttenbachs Unterricht her erklärt. Möchte uns Göbel doch überhaupt begreif-

---

weit entfernt ist Zw. von diesem ihm angedichteten Schemen, daß ihm das „Wort Gottes" nicht nur mit dem „Worte von Christo" ohne weiteres zusammenfällt, sondern daß ihm Christus selber das eigentliche Wort Gottes ist. Da wo Zw. ex professo vom Worte Gottes reden will, da redet er — von dem Worte Joh. 1, 1, das Fleisch geworden ist zu unsrer Erlösung. Sapienti sat.

In der Auslegung der ersten Schlußrede (Opp. I, S. 177) bestreitet er den Einwand: das Evangelium könne nicht jeder Laie verstehn, sondern nur ein erleuchtetes Concilium, mit den Worten: man solle nicht rufen: Concilium, concilium! sondern solle „am goldstein inne werden, „ob es im geist gottes versammlet sye." Was ist nun der Goldstein? Die Bibel in ihrer formellen Autorität? O nein. „Ein jeder geist, „der den herren Christum, der in der menschheit kummen ist, erkennet, „lobt und usspricht, der ist us gott. — Ist in jren concilien Christus „der einig hort und zweck, daruf sy sehend, das einig haupt, das sy „wyset, die einig eer die sy süchend, so sind sy us dem geist gottes." — Im „Hirt", (1524) seiner Pastoraltheologie, weist er die Prediger an (Opp. I, 641) „nüt anders denn das wort gottes" zu predigen. „Darus soll der hirt sinen befohlnen jren bresten ze verston geben, und so „sy den verstanden, — soll er sy an die gnad gottes wysen, — denn „gott habe uns sinen eingebornen sun gegeben" u. s. w. Auch hier ist ihm das Wort Gottes nicht eine formelle Autorität, sondern das Wort von Christo, Gesetz und Evangelium.

lich machen, wie ein Mensch ohne Glaubensprinzip durch eine Verstandesoperation auf das Schriftprinzip geführt werden könne! Aus welchem Obersatze soll denn der Verstand die Ausschließlichkeit der Schriftautorität im Gegensatze zur Tradition folgern, wenn nicht aus dem Inhalte der Schrift, und zwar aus diesem Inhalt als einem einheitlichen? Die bloße Aussage der Schrift selbst über ihre Theopneustie reicht doch wahrlich als Obersatz nicht hin, da ja die kirchliche Tradition dieselbe Theopneustie für sich in Anspruch nahm!

Werfen wir hier noch einen kurzen Blick auf Zwingli's äußere Stellung, so überzeugen wir uns, wie falsch auch die andere Behauptung ist, daß er von außen nach innen reformirt, und sein Werk mit äußerlicher Abschaffung äußerlicher Mißbräuche angefangen habe. Noch nicht an einen einzigen kirchlichen Gebrauch hatte er Hand angelegt, und schon hatte er den inwendigen Mittelpunkt alles Glaubens mit großer Klarheit entwickelt. Ueberhaupt sehen wir ja die Zürcherische Reformation ganz und allein auf ihre innere Kraft gewiesen. Von weltlichem Schutz keine Spur; der von der Tagsatzung zu Luzern erlassene Beschluß „die unruh stiftenden prediger betreffend" bestand noch in voller Kraft; die Zürcher Regierung stand noch völlig unentschlossen; da hatte das Kapitel die Kühnheit, von sich aus zu erklären, daß es das lautere Gotteswort predigen wolle. —

Die bisherigen Abschnitte der schweizerischen Reformationsgeschichte haben uns bereits ein so klares Bild vom Geiste Zwingli's geliefert, und manche ungesalzene Ansichten über ihn so bündig in ihr Nichts aufgelöst, daß wir über die folgenden Ereignisse rascheren Schrittes hinwegeilen können. Sie dienen inzwischen dem bisher gesagten zur Bestätigung. — In seiner gefahrvollen Lage erhielt Zwingli von unerwarteter Seite her eine Hülfe. Eine sehr einflußreiche Person schrieb ihm einen Brief, und begann denselben mit Segenswünschen. Diese Person, deren Wort einiges Gewicht hatte, war — — der Pabst!

Den 23. Jan. 1523 schrieb Hadrian, dieser ernste, dem Humanismus einstmals geneigte Mann, interessirt für die politische Allianz mit den Schweizern, unbekannt mit den neuesten kirchlichen

Ereignissen zu Zürich, an Zwingli einen freundlichen Brief [66]), seinen Eifer lobend, Gunst und Gnade verheißend; so hoffte er ihn zu fesseln; so wollte er der Entstehung eines zweiten Brennpunktes der Reformation neben Wittenberg vorbeugen. Auch an Franz Zink, einen Freund Zwingli's, schrieb er, er solle alles aufbieten, omnia usque ad thronum papalem, um den Mann zu gewinnen [67]). Dieser Schritt des Pabstes hatte keinen andern Erfolg, als dem Costnitzer Bischoff die Hände zu binden.

Mittlerweile wagte es Zwingli, den Rath um Erlaubniß zu einem öffentlichen Religionsgespräch zu bitten, wo ihm jeder Einwürfe machen sollte, soviel er wolle. Die Bitte ward gewährt, und Zwingli ließ nun seine 67 conclusiones drucken [68]). Auf dem Titelblatt [69]) wird der heil. Schrift Erwähnung gethan; in den Conclusionen selbst wird aber das materielle Prinzip allein vorangestellt [70]), und alle Irrlehren und Mißbräuche allein von ihm aus,

---

66) Opp. VII, p. 266.

67) Vgl. die angef. Stelle Opp. VII, p. 266, Anm. 2.

68) Opp. I, 153 ff. — Niemeyer coll. confessionum, S. 3 ff.

69) „Diese nachbestimmten artikel und meinungen bekenn ich Huldrich Zwingli „mich in der loblichen statt Zürich geprediget haben us grund der „geschrift, die theopneüstös (das ist von gott yngesprochen) „heißt, und embyt mich mit dero genannte artikel zü beschirmen und „erobren, und wo ich ietz berürte geschrift nit recht verständ, mich bes„sers verständs, doch us eegedachter geschrift, berichten „lassen."

70) „1) Alle so redend, das evangelium sye nüt on die bewärnuß der „kilchen, irrend und schmähend gott. 2) Summa des evange„liums ist: daß unser herr Christus Jesus, warer gottes sun, „uns den willen sins himmlischen vatters kund gethon" [natürlich im Sinne von Apostelgesch. 20, 17, den göttlichen Rathschluß zur Seligkeit, im Gegensatz zu menschlichen Erfindungen, kundgethan] „und mit siner unschuld vom tod erlöst und gott versünt hat. 3) Dan„nenhar der einig weg zur seligkeit Christus ist, aller die ie wa-

kein einziger aus einer einzelnen, gesetzlich angewandten Schriftstelle, bekämpft [71]). Die Disputation selbst wurde den 29. Jan. 1523

„rend, sind und werdend. 4) Welcher ein andre thür sücht oder zeigt, der irrt, ja ist ein mörder der seelen und ein Dieb" u. s. w.

71) Z. B. „17. Vom papst. Daß Christus ein einiger ewiger obrester prie„ster ist, darus ermessen wirt, daß die sich obrest priester usgeben „hand, der eer und gewalt Christi widerstrebend, ja verschupfend. 18. „Von der meß. Daß Christus, sich selbs einest ufgeopfert, in die „ewigheit ein wärend und bezalend opfer ist, für aller gläubigen sünd; „darus ermessen wirt: die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein „widergedächtnuß syn, und sichrung der erlösung, die Christus uns be„wisen hat. 19. Von der fürbitt der heiligen. Daß Christus „ein einiger mittler ist zwüschend gott und uns, 20. Daß uns gott „alle ding will in sinem namen geben; darus entspringt, daß wir us„serthalb diser zyt keines mittlers dörfend, denn sin. 22. Von güten „werken. Daß Christus unser gerechtigkeit ist; darus wir ermessend, „daß unser werk so vil güt, so vil sy Christi; so vil sy aber unser, nit „recht, nit güt sind. 24. Vom spysverbot. Daß ein jeder christ „zü den werken, die gott nit geboten hat, unverbunden ist; gedar „[darf] alle zyt alle spys essen. 25. Von fyrtag und wallfart. „Daß zyt und statt [Raum] den christenmenschen underworfen sind, und „der mensch nit jnen; darus gelernet, daß die, so zyt und statt an„bindend, die christen jrer fryheit beroubend. 28. Von der „geistlichen ee. Daß alles, so gott erloubt oder nit ver„boten hat, recht ist; dannenhar, die ee allen menschen zimmen, „erlernet wirt. 50. (Vom Ablaß.) Gott laßt allein die sünd nach, „durch Christum Jesum sinen sun unsern herrn allein. 51. Welicher „sölichs der creatur zügibt, zücht gott sin eer ab und gibt sy dem, der „nit gott ist; ist ein ware abgöttery." U. s. w. u. s. w. — Lauten diese Sätze nicht wie eine Satire auf die Behauptung vom formalen Schriftprinzip? Nicht zugleich wie eine Satire auf die Behauptung von der Gesetzlichkeit Zwingli's?! — Nur beim Fegfeuer und dem char. indeleb. wird die Bibel erwähnt, und mit gutem Recht, da hier die Beziehung auf das materiale Prinzip ferner lag. 17. „Die war heilig „gschrift weißt kein fegfür nach disen zyten. 18. Das urteil der abge-

in Beiseyn von sechshundert Zuhörern, worunter sämmtliche Geistliche des Kantons, viele Prälaten, Doktores, Gelehrte von Tübingen, Basel und anderwärts, eröffnet. Der Bischoff hatte den Generalvikar Faber abgeschickt, welcher im Laufe der Disputation Zwingli sehr beweglich fragte, wie es doch „denen in Orient, denen in Occident, von ufgang bis zü nidergang der sonnen, item denen in „Hibernia, in Mauritania, in Syria, in Cappadocia, oder in Insulis Cycladibus“ vorkommen müßte, wenn „wir hie zü Zürich“ wider aller Welt Brauch reden und fechten wollten [72]). Allein er mußte mitsammt seinen Insulis Cycladibus sich in partes infidelium zurückziehen; der Sieg blieb vollständig auf Zwingli's Seite. Hier war es übrigens, wo Zwingli durch den Vikar selber auf den bewußten formellen Kanon der alleinigen Schriftautorität hingedrängt ward. Der Vikar hatte sich nämlich erboten, die Heiligenanrufung aus der Schrift zu beweisen; dies bot den Anlaß. Ebenso war Luther zu Leipzig vier Jahre früher im Laufe der Disputation auf den formellen Kanon hingetrieben worden. Jetzt also, und jetzt zum erstenmal, sprach es Zwingli als klar erkannten, entschiedenen Satz aus, was er selbst im Archeteles noch nur im vorübergehen angedeutet hatte: daß die h. Schrift alleinige Norm des Glaubens sey. Das materiale Glaubensprinzip von der Versöhnung durch den Tod des einigen Mittlers Christi hatte er nachweislich schon fünf, ohne Zweifel schon sieben Jahre früher, ausgesprochen und von Jugend auf gekannt [73]).

„scheidnen ist allein gott bekannt. 61. Von dem charakter, deß die „priester in den lezten zyten sind innen worden, weißt die göttlich „gschrift nüt.“

72) Akten der Disputation, Opp. Zw. I, S. 129.

73) Auch der Schafhauser Rath spricht 1524 sein Glaubensbekenntniß unter der Form des materialen Prinzips aus, wenn er den Boten der zehn Orte erklärt: „Wir setzen unsere Hoffnung und Trost „allein auf den allmächtigen Gott und seinen ewigen Sohn, unsern „Herrn Jesum Christum, unsern einigen Heiland, Genugthuer und Seligmacher.“ (Kirchh. schafh. Annalen, S. 41.)

Wir nehmen hiemit von der Frage, ob Zwingli ein materiales Prinzip gehabt, ein für allemal Abschied, zugleich auch von dem Detail seiner Reformation. Denn mit der Zürcher Disputation war diese begründet; der Rath bekannte sich feierlich zu der von Zwingli gepredigten Lehre, und so war der Reformation in der Schweiz eine sichere Zufluchtsstätte erkämpft. Nur noch die berufenen Cultusveränderungen, die unter Zwingli's Einfluß vorgenommen, und dann so oft als Schwärmerei und Bildersturm dargestellt und mit Carlstadts Treiben [74]) in Parallele gestellt wurden, müs-

74) Ueber sein Verhältniß zu Carlstadt von Bodenstein nur einige Worte. Der letztere drängte sich bekanntlich in Orlamünde als Pfarrer auf, fing mit Luther Streit an, stand mit den schwärmerischen, wiedertäuferischen Elementen in Sachsen in Verbindung, entfloh nach Friesland, von da kam er in die Schweiz. Allgemein ist die Ansicht, er sey hier mit offenen Armen als Geistesverwandter aufgenommen worden. Diese Ansicht ist sehr alt. Schon Luther hegte sie, wie er sich ja überhaupt Republik und Revolution nicht geschieden denken konnte, was zu damaliger Zeit sehr irrig war. Noch ehe die Zürcher ihre Cultusveränderungen vorgenommen hatten, schrieb er an Amsdorf (Dez. 1524) Carlstadts Gift verbreite sich in der Schweiz. Ja schon im Nov. schreibt er an Hausmann: Zwinglius cum Leone Judae in Helvetiis cum Carolstadio eadem sentiunt. Aber wie Unrecht hatte er! Anfang 1525 erst kam Carlstadt, aus dem Bauernkriege flüchtend, in die Schweiz. Sogleich verbot der Zürcher Rath, seine Schriften zu lesen (Ruchat I, 346), eine Maßregel äußeren Censurzwanges, die Zwingli des Prinzips halber nicht billigte. Carlstadt legte es nun ganz darauf an, Zwingli für seine Person und seine Bestrebungen zu gewinnen. Er kam nach Zürich, fühlte sich aber hier zunächst zu einigen Wiedertäufern hingezogen, die, Zwingli hassend, ihn von seinem Besuche bei Zwingli abhielten. Sogleich den folgenden Tag reiste Carlstadt wieder ab, ohne Zw. nur gesehen zu haben. Er war in elender äußerer Lage. Luther erlaubte ihm, nach Sachsen zu kommen, wo er drei Jahre lang zu Kemberg als Bauer lebte. Dann, wegen einer Correspondenz mit Schwenkfeld verdächtig, mußte er wieder entfliehen, und wurde nun (1528) Pfarrer zu Altstätten im Rheinthal. Nachdem

sen wir noch eines Blicks würdigen. Dazu sollen uns einige Blicke auf Zwingli's vermeintliche „Gesetzlichkeit" den Weg bahnen.

Dieser Vorwurf fällt zwar nach allem bisher gesagten schon von selbst hinweg; doch ist es interessant, noch einige Stellen zu vernehmen, wo Zwingli die Idee der christlichen Freiheit ausdrücklich und ausführlich entwickelt. In der im Nov. 1523 erschienenen „christenlichen ynleitung", einer Schrift, wodurch das Volk auf die Cultusveränderungen innerlich erst vorbereitet werden sollte, spricht er „vom abthün des gsatzes" folgendermassen (Opp. I, 556 f.) „Jez „hand wir zwo erlösungen vom gsatz. Eine ist von ceremonien, das „ist zünselwerken oder kilchengespensten; die ander ist von der straf „unser mißthat. Und so wir gar in gott gelassen sind, so dörfend „wir keines gsatzes mer. Dann da ist gott selbs, der uns fürt; und „wie gott keines gsatzes bedarf, also, in welchem gott wonet, der bedarf ouch keines gsatzes, denn gott füret jn. Denn wo gottes geist „ist, da ist fryheit, 2 Cor. 3, 17. Also ist der, so in gott gelassen ist. „ouch von den gesatzen, die den inneren menschen betreffend, fry, „Er würkt aber fry und frölich alle ding, die eim christen menschen

---

er dort fünf Jahre lang ruhig, rechtschaffen und geachtet gewirkt hatte, kam er 1530 als Diakon nach Zürich, und 1531 als Professor nach Basel, wo er 1541 (oder 1543?) im Frieden heimging. — In der Zeit also, wo die Cultusveränderungen in der Schweiz vorgenommen wurden, stand er zu den Schweizer Reformatoren noch in keinem Verhältniß. Im Gegentheil, damals war ihr Urtheil über ihn ein äußerst ungünstiges. Noch den 6. Febr. 1526 schreibt Kapito an Zw.: Miras anno abhinc quarto tragoedias Carolstadius excitavit, qui statuit, manu quam verbo potius pugnare. Tu demolitus es statuas, sed post praedicationem, sed ecclesia bene instructa. — Gloriae est sitientissimus, alienissimus videtur ab animo christiano, tantopere ad gloriam perrumpere studet. — Carolstadio nunquam potui multum tribuere, quod est ingenii amarulenti, praefracti, pertinacis et idem inconstantissimi, qui nulla in re captum infirmorum respicit, sed quacunque via ad famam parandam erumpit.

„züstond. Welche dergestalt fry sygind, sicht man an jren früchten. „Sind sy demütig, beschicht us dem inwonenden göttlichen geist; „Christus ist ouch also gsyn. Sind sy sorgfältig für anderer „menschen heil, so ist Christus ouch also gsyn; so müß ouch die „sorg allein us Christo kommen. Sind sy duldig, derglychen; denn „Christus ist ouch duldig gsyn." U. s. w. — „Zum dritten sind „wir christen ouch von allen denen gsatzen fry, die man uns hat uf„gelegt dergestalt, als ob wir fromm oder güt darin werdind. Als „dann [denn] sind alle päbstliche gsatz, die in dem wort gottes nit „gründet sind, verbot der spysen, gebot der reinigkeit, der glübden, „der lüselbycht" u. s. w. Ebenso sagt er ganz kurz und bündig in der Auslegung der zweiten Conclusion: „In den worten Pauli ist „begriffen der handel Christi, namlich daß uns gott durch jn [Chri„stum] zü jm gezogen hat, nit us unserem verdienst, sunder us fryer „gnad, daß er die vile und rychtag dero uns erzeigte, damit wir „jn ze erkennen, lieb haben und besitzen gereizt wurdind." Endlich in der Auslegung der fünften Conclusion: „Wyter so sehend „wir ietz, wie so eigentlich gott durch den engel zü den hirten ge„sprochen hat: Nemend war, ich verkünd üch große Freud, die da „wirt syn allem volke: hüt ist üch ein behalter geborn, gsundmacher, „arzet, bezaler aller üwer bresten. Die ganz welt hat frölichere bot„schaft nie vernommen und vernimmt dhein bessere niemer mee; dann „durch die werdend uns alle ding lycht [leicht] und ring, und das „vorhin übel erschreckt und verdammt hat, ist ietz heilsam. Als ich „da oben geseit hab von der schwere des gesatzes, wie wir „das nienen mögind erfüllen, hab ich die lychtrung gespart bis an „diß ort; denn die meinung wirt hie allerhellest, also: Wenn ich „nun festiglich gloub ja weiß, so groß heil mir in Christo Jesu be„halten syn, so drucket mich das erst gebot nümmen, du sollt lieb „haben u. s. w., so ich schon weiß, daß ichs nit erfüll; dann mine „bresten ersetzt Christus all. Sunder das gebot richt mich uf in eine „heilige verwundrung der göttlichen güte, und sprich in mir selbs: „Sich, so hoch wert und güt ist das höchste güt, gott, daß alle unsre „begirden nach jm angsten söllend, und das allein uns zü gutem.

„Daby tröst allweg nebend ynhin die güt botschaft: Ach, was du „nit vermagst, als du warlich nüt vermagst, das thüt alles „Christus; er ists alles, er ist der vorder und hinder gransen „[prora et puppis]. Derglychen ist ouch ze reden von den andren „gsatzen, namlich nit zornig werden, nit begeren ein ander wyb, gar „nüt uf sich selbs halten, sich selbs verlöugnen, und derglychen gsatze; „von denen sich etlich klagend, sy syind schwerer denn im a. T. Dann „dise gsatz die beschwerend mich nümmen, sunder ich erlerne zum er„sten an jnen, wie ein luter unbefleckt güt gott sye; — — und so „ich min ohnmacht ermiß und find, daß ich der gstalt nit syn mag, „noch nieman von jm selbs: so louft hie nebend ynher in mitten di„ser angst, die gwüß gut Botschaft: Christus ist din heil, du bist „nüt, du vermagst nüt, Christus ist anfang und end, er ists' alles, „vermag 's alles, dem getruw gwüßlich all din heil; sust werdend „dich alle creaturen betriegen; dann sy mögend vor gott nit rein er„kennt werden, und deßhalb für dich nit bezalen. Aber Christus, der „grecht, der unschuldig, macht dich rein, er ist die grechtigheit un„ser und aller dero die ie vor Gott sind gerecht worden."

Wenn vielleicht mancher unsrer Leser die Menge und Länge dieser mitgetheilten Stellen für unverhältnißmäßig für den bloß apologetischen Zweck halten sollte, den erinnern wir sogleich hier, daß alle diese Stellen nicht bloß dazu dienen, einzelne mit der Abendmahlslehre nicht unmittelbar zusammenhängende Anklagen von unserm Reformator abzuwenden, sondern zu gleicher Zeit auch, die Grundzüge seines Lehrgebäudes, welche für das Verständniß seiner Abendmahlslehre von äußerster Wichtigkeit sind, im voraus kennen zu lernen. So bemerken wir sogleich hier: Zwingli trennt nicht scholastisch den Glauben von der Heiligung, sondern faßt von seinem humanistischen also objektiv-historischen und exegetisch-biblischen Standpunkt aus beides in seiner lebendigen organischen Verbindung. Ueberall setzt er die Totalität dessen, was Christus wirkt, der Totalität dessen, was die Menschheit ohne Christum zu Stande bringt, den Rathschluß der Erlösung durch Christum den menschlich ersonnenen Wegen zur Seligkeit, die Befreiung von der

Schuld durch Christi Tod der Abzahlung durch gute Werke, die Heiligung durch Christi Geist dem Vermögen eigner Gesetzeserfüllung entgegen. So tritt Christi stellvertretendes Thun in eine eigenthümliche enge Verbindung mit Christi stellvertretendem Leiden. Er „ersetzt unsern Bresten", nicht bloß indem er die Strafe für uns gelitten hat, sondern auch indem er die Werke in uns vollbringt, die wir allein nicht vollbringen können. Die Heiligung wird hier nicht als subjektiver aus dem Glauben folgender Akt aufgefaßt, sondern als unmittelbare Wirkung des in uns lebenden Christus, und so wird auch die Einheit der Wirkung des heil. Geistes in uns mit dem Leben Christi selber in uns (vgl. Band 1, S. 87 ff.) in ihrer tiefsten Tiefe begriffen. So wird bei Zwingli der Glaube nicht von der Heiligung, den guten Werken, der Gemeinschaft des heiligen Geistes und der unio mystica distinguirt, sondern als die Totalität des neuen Lebens betrachtet, die alle diese Momente schon involvirt.

Dies wird uns für den folgenden Paragraphen sehr wichtig werden. Für jetzt beachten wir nur einstweilen, wie tief Zwingli die Idee der christlichen Freiheit erfaßt hat. Wir sehen: seine Opposition gegen einzelne Mißbräuche ging nichts weniger als von einer gesetzlichen Anwendung gesetzlicher aufgefaßter Schriftstellen aus, sondern von dem freiesten innersten Glaubensprinzip. War aber der Grund jener Opposition gut, so fragt es sich weiter, ob nicht die Art derselben als destruktiv zu tadeln sey. Hat er nicht schonungslos alles Alte, auch das unschädliche, hinweggetilgt?

Ehe wir hier auf den positiven historischen Thatbestand eingehen, müssen wir vor allem einen Augiasstall von Vorurtheilen und Unwahrheiten hinwegfegen, welche der entstellende Mythus um diesen Theil der reformatorischen Thätigkeit Zwingli's angehäuft hat. Nicht sowohl die römischen als die lutherischen Theologen haben das Verdienst, das Müthchen ihres erfinderischen Witzes an dem tiefverhaßten Zürcher Reformator gekühlt zu haben; was der eine schreckliches erzählt, dazu dichtet der nächste noch eine kleine Vergrößerung hinzu; so wandert dieser Klatsch durch die Reihen der lutherischen Polemi-

fer, und gewinnt am Ende das Ansehen einer gutbeglaubigten Geschichte. Was soll Zwingli nicht alles abgeschafft haben! Nicht Altäre nur und Bilder, Kirchengesang, Orgeln auch, Geläut, wohl die Glocken selber, vielleicht gar auch die Thürme? Cursirt nicht noch das abgeschmackte Mährchen, daß er eine Petition um Abschaffung des Kirchengesangs dem Rathe selber singend vorgetragen, um durch die That zu beweisen, daß singend zu bitten lächerlich — cursirt dies abgeschmackte Mährchen [75]) nicht noch in Büchern und sehr ehrenwerthen theol. Zeitschriften, deren etliche wir nennen könnten? Ist es nicht die allgemeine Ansicht, daß, während Luther alle alten Formen aufnahm, und nur das dogmatisch anstößige wegschnitt, Zwingli alles Alte hinweggethan und tabula rasa gemacht, und alsdann ein dürftiges Neues construirt habe?

Dagegen spricht nun schon von vorneherein der ganze Geist der guten Stadt, die Schiller nicht ohne Grund „die alte Zürich" genannt hat. Was in Zürich neu ist, das stammt von 1830, höchstens

75) Wir halten es wirklich unter unsrer und unsrer Leser Würde, dies Mährchen, von dem sich in keiner Quelle, keinem Aktenstück auch nur die leiseste Spur findet, und das sich von sich selber als unsinnig erweist, ernstlich zu widerlegen. Wir haben Gottlob noch die Akten und Protokolle jener auf die Cultusveränderung bezüglichen Religionsgespräche; wir kennen noch die fromme, ernste und überdies an die strengste vorgeschriebene Form gebundene Art, wie in Religionsgesprächen und vollends in Rathssitzungen verhandelt wurde; wir wissen auch, mit welchem heiligen Ernste Zwingli stets solche Angelegenheiten behandelte; wir besitzen noch die herrlichen Gebete, womit er die Religionsgespräche eröffnete und schloß. Kurz, wir wissen wenigstens soviel, daß er nicht der Pickelhäring des Zürcherischen Rathes war! und so glauben wir ein Recht zu haben, die Weitererzählung jenes ungesalzenen Mährchens der verdienten Verachtung preißzugeben. Sie steht auf einer Stufe mit der Polemik, welche der Domprediger Westermeier in Regensburg gegen Luther handhabte. — Ueberhaupt muß auf ziemlich kindlicher Stufe der Begriffe stehen, wem Republik und Aufhören aller vernünftigen Ordnung so ohne weiteres zusammenfällt.

noch von 1790. Schwerlich wird eine deutsche Reichsstadt (kaum Nürnberg ausgenommen) ihre alten Sitten, Einrichtungen und Gewohnheiten so lange Zeit herab so unverändert behalten haben wie Zürich. Die kleinen engen Straßen, in deren Geflecht der dreifach im Lauf der Geschichte erweiterte Umfang der Stadt noch durch alte Thürme und Burgen, durch Mauerreste und Gräben deutlich bezeichnet wird, öffnete den äußersten Ring ihrer Thore und Wälle erst vor wenigen Jahren dem freien Verkehr mit der Landschaft. Die alten demokratischen Sitten waren bis 1830 noch allgemein, und sind jetzt noch bei einer Hälfte die herrschenden. Selbst nachdem die alten Zünfte politisch ihre Bedeutung verloren haben, bestehen sie noch als gesellige Vereine fort, stolz auf ihre alten Zunfthäuser, die unter dem Namen des Rüden, der Chorherrn, Zimmerleuten, Schmiedstuben u. s. w. jedem Kinde bekannt sind. In einer Stadt, deren Geist so durchweg, Jahrhunderte hindurch, mit Liebe am Alten hängt, ist das Tabula rasa machen an sich nicht so leicht und denkbar. Vergleichen wir nun aber die Zwinglinischen Aendrungen mit denen Luther's und mit denen Calvin's, so gelangen wir zu dem überraschenden Resultate, daß, was das Prinzip und den Geist der Aenderungen betrifft, Zwingli durchaus mit Luther auf einer Seite steht gegen Calvin. Calvin hat von Grund aus neue Formen geschaffen; Zwingli hat, wie Luther, alles Alte beibehalten, und nur das anstößige getilgt. Nur im Resultat, nicht im Prinzip, unterscheidet er sich von Luther, darin nämlich, daß ihm die Bilder als solche für dogmatisch anstößig galten, während Luther feiner den künstlerisch erbaulichen Gebrauch vom idololatrischen Mißbrauch unterschied.

Es wird als ein wesentlicher Unterschied betrachtet, daß Luther die vorgefundene Kirchenverfassung beibehielt; Pröbste, Kapitel und Archidiaconi, Pfarrherren und Diakoni, alles blieb an seiner Stelle; Calvin sprach die Gleichheit aller Geistlichen aus, und construirte ein gewaltiges Neues, den Presbyterial- und Synodalverband. Wir untersuchen nicht, welches das bessere sey; wir bemerken nur, daß Zwingli es wie Luther machte. Das Zürcher Domkapitel mit seinen Chorherren hat bis vor wenigen Jahren bestanden, und die Zahl der

Chorherren ist noch nicht ausgestorben; der Unterschied zwischen Pfarrer und Diakonus besteht noch heute in seiner ganzen alten rechtlichen Bedeutung. Auch der Archidiaconus oder „Obersthelfer" ist der ref. Kirche des zwinglinischen Typus nicht fremd geworden. — Ein anderer kleiner aber charakteristischer Unterschied ist, daß Luther beim Gebete des Herrn die alte härtere Form: „Vater unser" beibehielt, die die calvinisch-reformirte Kirche deutscher Zunge (jedoch nach Luther's eigner Bibelübersetzung) in Unser Vater umänderte. Zwingli ließ, wie Luther, das alte Vater unser stehen, und es blieb stehen in der Zürcherischen Agende bis tief gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Calvin schaffte die Taufsteine ab, Luther und Zwingli ließen sie stehen, und sie werden in Zürich, da alle Kinder im öffentlichen Gottesdienst getauft werden, noch wöchentlich gebraucht. Calvin schaffte die Nothtaufe durch Hebammen ab; Zwingli und Luther nicht; überdies war die zwinglinisch reformirte Kirche darin consequenter, als die lutherische, daß sie, wenn ein also getauftes Kind am Leben blieb, die Taufe nicht wiederholen ließ. Ein anderer kleinlicher aber significanter Unterschied zwischen der calvinisch reformirten und lutherischen Kirche ist die dort abgeschaffte, hier beibehaltene Sitte, die Kirchenstüble zu vermiethen; wiederum steht Zwingli hier auf Luther's Seite. Die calvinische Kirche vermeidet die Kreuze auf den Kirchhöfen, die bei der lutherischen und zwinglinischen allgemein sind. Wenn die zwinglinische Kirche statt der Geburtstage die Namenstage als Familienfeste behandelt, so steht sie hierin der röm. Kirche sogar noch näher, als die lutherische. Sehen wir nun vollends die Liturgie an! Calvin hat eine neue Liturgie auf neuen Grundzügen erbaut, der wir übrigens das Lob der Großartigkeit bei aller Einfachheit nicht versagen werden. Zwingli hat (in seiner Schrift de canone Missae) den Meßkanon Stück für Stück, Wort für Wort durchgenommen, und mit Hinweglassung oder Umänderung aller auf das Meßopfer und die Heiligenverehrung bezüglichen Stellen, eine Abendmahlsliturgie daraus gemacht, welche nachmals zwar ihrer Länge halber noch manche Abkürzungen erfahren hat, aber doch ganz auf dem alten Grunde ruht, und den Geist des Alterthums athmet, und welche noch heute in Gebrauch ist. Während die Abendmahlsliturgieen des

calvinischen Typus aus einem einfachen, längeren Lehrvortrage bestehen, an welchen sich ein einfaches längeres Gebet und dann die Austheilung anschließt, so ist dagegen die zwinglinische aus vielen kleineren Stücken zusammengesetzt. Sie beginnt mit dem alten Introitus dem (übersetzten) **Dignum et justum est etc.**, darauf wird 1 Cor. 11 verlesen; dann spricht der Pfarrer (ursprünglich mit der ganzen Gemeinde): „Gott sey gelobt!" Hierauf folgt ein langes Responsorium (jetzt gewöhnlich abwechselnd von zweien Geistlichen gesprochen). Hierauf das bekannte Responsorium zwischen Pfarrer und Gemeinde: „Der Herr sey mit euch" „und mit deinem Geiste"; dann eine Lektion aus Joh. 6; nach einem abermaligen kurzen Responsorium das **Credo**, dann eine kurze Vermahnung, das Vaterunser, ein aus dem alten Meßkanon entnommenes Gebet, die Verlesung der Einsetzungsworte, die Austheilung [76]) und der 117te Psalm nebst Schlußgebet und Segen. In ähnlicher Weise hat Zwingli das alte Taufformular gereinigt beibehalten. Die Erwähnung des Westerhemdchens findet sich noch bis gegen Ende des 16ten Jahrhunderts.

Aber er hat die Glocken abgeschafft? — Diese hängen noch heute an ihren Plätzen, und wirklich, Zürich hat ein prachtvolles Geläute. — Aber sie wurden Jahrelang nicht gebraucht; das Geläute hat Zwingli abgeschafft? — Bei Gewittern, allerdings. Im übrigen haben die Zürcher das Geläute in all seinen alterthümlichen Klassifikationen, vom Zusammenschlagen beim Anfang und Ende des Gottesdiensts an durch das eilf Uhr, Mittags und Vesperläuten bis herab zum „Kaffeeglöckchen" um drei Uhr Nachmittags trotz den Nürnbergern durch alle Jahrhunderte gewissenhaft beibehalten. Ja man erzählt sich von der Liebe der Zürcher zu den Glocken wunderbare Geschichten. Sie sollen einmal (wenn ich nicht irre, 1712) von einem Kriege mit St. Gallen als spolia opima eine

---

76) Wobei die Gemeinde auf ihren Plätzen bleibt, und die Geistlichen und Kirchenstillstände (Aeltesten) die (großen, viereckigen) Hostien und Kelche von Bank zu Bank tragen, und dem ersten geben, der dann von der Hostie ein Stück bricht, das Uebrige dem Nebenmanne giebt, u. s. w. Ebenso wird der Kelch die Bank entlang gereicht.

große Glocke mit 46 Pferden Vorspann nach Zürich geholt haben. — Aber die Kleidung der Geistlichen hat Zwingli abgeschafft? — Das Meßgewand, allerdings. Im übrigen gingen die Geistlichen bis noch vor wenig Jahren nicht allein zum Gottesdienst sondern auch zu „Kirchgängen" (Leichen) und Hausbesuchen nicht anders als in Chorrock und Baret und mit der großen weißen Halskrause. — Aber hat Zürich nicht doch Synodalverfassung? Die Kirche ist, wie vor Alters, in Dekanate eingetheilt, die ihre Dekane und Camerarii haben, und unter der Administration des, vom Antistes präsidirten Kirchenrathes stehen. Jährlich versammeln sich sämmtliche Geistliche zu einer, von demselben Antistes präsidirten Synode, die ich ihrer Stellung nach mehr mit den mittelalterlichen Concilien als den calvinischen Synoden vergleichen möchte. Durch den Antistes ist ohnehin ein episcopales Element in der Verfassung [77]). — Aber der Kirchengesang? der Kirchengesang? warum hat Zwingli den Kirchengesang abgeschafft? — Welchen Kirchengesang? Den Choralgesang etwa? den hat Zwingli nicht abgeschafft, konnte es auch nicht, denn die Zürcher, wie die Nürnberger, „hängen keinen, sie haben

---

77) Abgesehen vom Verhältniß der Kirche zum Staat und in alleinigem Anbetracht der inneren kirchlichen Organisation ist die Zürcherische Kirchenverfassung vielleicht eine der besten, die sich denken lassen, eine glückliche Verschmelzung der alten Episcopalverfassung mit den gesundesten Elementen der luther. Consistorial- und der calvinischen Synodal-Verfassung. Die Administration durch einen stehenden (den luth. Consistorien entsprechenden) Kirchenrath und einzelne Dekane, ist geordneter und einfacher, als es bei der calv. Synodalverfassung möglich ist. Die Legislatur durch die Synode gewährt der Kirche einen Mund und die volle Mündigkeit, die sie in der calv. Synodalverfassung genießt und in der luth. Consistorialverfassung entbehrt. Durch die Person des Antistes aber sind beide Kreise nicht äußerlich, sondern persönlich verbunden, und es tritt zu dem Elemente der Selbstregierung und Vertretung das der bleibenden Stiftung und Continuität hinzu. — Welches Bisthum hätte eine solche Reihe solcher Bischöffe aufzuweisen, wie die Reihe der Zürcherischen Antistesse ist?

ihn denn zuvor". Den Horengesang der Klöster und den lateinischen Singsang bei der Messe hat Zwingli abgeschafft. Luther bekanntlich auch, und selbst der Pabst wollte ihn abschaffen, und würde es wirklich gethan haben, wenn nicht Palestrina mit seiner neuen Schule aufgetreten wäre [78]). Den Gesichtspunkt, von welchem aus man damals den damaligen Gesang betrachtete, giebt die Conf. Tetrap. (cap. 21) kurz und gut so an: (Cantiones et preces) a prima patrum consuetudine usuque degenerasse abunde constat. Ein endloses Ableiern lateinischer Psalmen nach trivialen Melodieen, oft Gassenhauern, entsprach dem Zwecke des christlichen Cultus nicht [79]). Noch jüngst las ich, wo ich es nicht erwartet hätte, daß Zwingli die herrliche mittelalterliche Kunst über Bord geworfen. Da war vergessen, daß die Tonkunst, sowie die Malerei, welche wir als alte bewundern, nicht im Mittelalter, sondern erst nach oder während der Reformation sich entwickelt hat. Palestrina, Durante, Orlando Lasso, Lotti haben ihre unsterblichen Hymnen nach Zwingli's Zeit gesetzt. Dasselbe gilt von den Malern; Rafael († 1520) war Zwingli's Zeitgenosse, Dürer sein Freund und heimlicher Anhänger; Corregio († 1534), Kranach († 1553) Holbein († 1554) Michelangelo († 1564) Titian († 1576) Rubens (1640) Murillo († 1685) fallen alle ihrer Hauptwirksamkeit nach in die Zeit nach Zwingli's Tod. Da läßt sich denn jenes Nürnberger Sprichwort, daß sie keinen hängen, sie haben ihn denn zuvor, auch auf das Aufhängen rafaelischer und dürer'scher Gemälde beziehen, und mit geringer Veränderung

---

78) Vgl. die Schrift von Thibaut, die Reinheit der Tonkunst.

79) Vgl. Bullinger Comm. zu 1 Cor. 14, pag. 235 sq. In primis (Zwinglius) exturbavit illas horas, quas vocant canonicas, cantum quoque linguae peregrinae et theatricam obstreperamque musicam, non quod sacra displiceat lectio aut oratio; illas enim unice restitutas cupit, sed quod plurima in publico coetu cantata ac recitata sunt, quae dogmatis fidei christianae erant adversa. — Omnia itaque semel exturbata sunt, sed in eorum locum utiliora haec reposita.

(„die Nürnberger singen keinen u. s. w.") auch auf den Kirchengesang. Der Sachverhalt ist der, daß Zwingli nichts abgeschafft hat, was nicht auch Luther abgeschafft hätte, nämlich den lateinischen Gesang des Clerus; daß aber Luther an die Stelle des Abgeschafften früher etwas Neues zu setzen vermochte, als Zwingli, nämlich den Choralgesang der Gemeinde. Dabei ist der letztere freilich sehr unschuldig. Luther war Dichter, Zwingli hat zwar auch Verse gemacht, aber Dichter war er nicht. So gelangte also Sachsen früher zum Kirchenlied, als die Schweiz. Aber bei diesem „früher" ist auch stehen zu bleiben. Sobald das Kirchenlied bis in die Schweiz vordrang, ward es mit Begierde, man könnte sagen mit Heißhunger, aufgegriffen. Schon am 12. Aug. 1526 meldete Oecolampad seinem Freunde Zwingli mit Begeisterung, wie seine Gemeinde auf eigne Faust in der Kirche deutsche Psalmen zu singen angefangen habe [80]. Man sieht, wie entfernt die schweizerischen Reformatoren von jeder Opposition gegen den Gemeindegesang als solchen waren Bald wurde dieser überall in der reformirten Schweiz allgemein, und besteht noch heute als vierstimmiger Gemeindegesang ohne Begleitung in hoher Blüthe.

So bleibt am Ende der einzige Punkt mit den Bildern übrig. Auch hier gedenken wir unsern Zwingli kräftigst in Schutz zu nehmen. Ueber die Frage, ob Gemälde, als Werke der christlichen Kunst, als Weckmittel gemüthlicher Andacht, ihre Stelle im Cultus der Gemeinde finden sollen, oder gleich den Oratorien u. dgl. außer demselben, — über diese Frage kann man verschieden urtheilen. Diese Frage tauchte aber zu Zwingli's Zeit in der Schweiz gar nicht auf. Damals handelte es sich bloß und nur um Bilder die bis dahin der Gegenstand abergläubischer Verehrung gewesen waren. Und was Zwingli gegen die Bilder sagt, das sagt er recht ausdrücklich gegen solche Bilder. So sagt er in der „kur-

---

80) Ohne Zweifel die bei Wolff Köpphel in Straßburg 1526 erschienenen Psalmlieder Luther's.

zen christenlichen ynleitung" (Opp. I, 561): „Das ist gwüß, daß „gott alle gstalten und bilder nun [nur] darum verboten hat, daß „man nüts anhebe eeren nebend jm, oder keiner creatur eer „entbiete nebend jm, als man Deut. IV wol verstan kann. Darus „wir nun wol merken mügend, daß sölich gestalten, die nim„mer für gott und helfer angenommen werden mögend, „nit verboten sind." So sagt er in der fidei ratio ad Carol. V am Schlusse: Imagines autem, quae ad cultum prostitutae sunt, non censeo inter cerimonias, sed ex eorum esse numero, quae verbo Dei ex diametro repugnant. Quae autem non prostant ad cultum, tam abest ut damnem, ut et pictoriam et statuariam Dei dona esse agnoscam. Luther stritt gegen Bilderstürmer, die in gesetzlicher Weise die Bilder als solche verpönten, und mit der Abschaffung der Bilder von Stein alles gethan glaubten; er ward durch diesen Gegensatz von selbst zu dem Satze geführt, daß es vor allem darauf ankomme, die Bilder aus den Herzen hinwegzuschaffen; er unterschied Idol und Kunstwerk. Zwingli stritt mit Gegnern, welche die Bilder nicht nur, sondern den Bilderdienst selber vertheidigten, und in einer Umgebung, wo die Bilder bereits förmlich das Schiboleth zwischen Reformation und Papismus geworden waren. Hier mußte er es als einen Satz der christlichen Freiheit aussprechen, daß die Kirche ein Recht habe, die Bilder abzuthun.

Dies wird am klarsten aus der Geschichte. Wir ersehen daraus zugleich die schonende Art, wie in Zürich die Abschaffung der Bilder und die Cultusveränderungen überhaupt betrieben wurden. Seine Grundsätze hierüber spricht Zwingli am klarsten aus in der Schrift: „Wer ursach gebe ze ufrüren" (Opp. II, A, 380.): „Darum söl„lend, die disen bresten haben (allein us nyd und haß des pabstums „dem evangelio losend) sich wenden, und christen ze syn einen andern „weg anheben, namlich vom göttlichen wort heimtragen, daß jeder „sich selbs zum ersten erkenne; so findt er an jm selbs ein „sölchen bresten, daß er daran verzwyflen müß und sich allein an „die gnad gottes ergeben; demnach so wirt er ein nüwer

„mensch, in dem ietz gott wonet. Von dem werdend von stund an „alle hohen gebüw, die wider gott ufgericht sind, niderfallen; der „wirt iez dem pabstum stark gnüg, und es ringer herdfällig machen „mit dem innerlichen harnesch, weder mit dem üsserlichen." Ist das etwas anderes, als Luther's Ausspruch, daß wenn die Götzen im Herzen todt sind, die Götzen von Stein von selbst hinfallen? Darin nur weicht er von Luther ab, daß dieser es bei der Hinwegnahme der Götzen aus dem Herzen bewenden läßt, jener aber nachher die Götzen von Stein auch vollends, wenn sie gefallen sind, hinwegnimmt. Wenn sie gefallen sind, wenn sie die innere Stütze verloren haben; eher keinen Augenblick. Der Schwachheit der Schwachen vorzugreifen, und durch vorzeitige äußre Aenderungen Aergerniß zu geben, lag den schweizerischen Reformatoren fern. Schön sagt Leo Judä in der Vorrede zum Taufbüchlein (Opp. Zwingl. II, B, 224 f.): „Ich hab gesehen, daß vil sind in unserer kilchhöre, die „dem wort Christi anhangend; doch sind sy so schwach, daß sy die „lang yngetrunkne gewonheit und irrsal, so man vor dem touf bis„har gebrucht, ouch anders nit so ylends und schnell ganz lassen „könnend noch wellend, und wo man sy überylen wollt, daß nit „kleine verletzung ouch ufrür ze besorgen wär. Es gschicht disen wie „denen, die in einem finsteren kerker lange zyt gelegen sind; so die „harus genommen werdend, mögend sy den glast der sonnen und des „tages nit erlyden; deßhalb man sy nit ylends an das liecht, sunder „an ein dunkel ort thüt, nit daß sy allweg in der dünkle syn und „blyben söllend, sunder so lang bis sy den glast erlyden mögend." Diesen Grundsätzen gemäß wurde zu Zürich verfahren.

Als zu Ende Sept. 1523 der unglückliche Niklas Hottinger zu Zürich eigenmächtig und gewaltthätig ein Crucifix in der Vorstadt Stadelhofen umstürzte, billigte Zwingli die vom Rath sofort verhängte Gefangennehmung [81]). Als eine Frau in Luzern, nachdem

---

81) Zw. an Blaurer 23. Okt. 1523. — Hottinger mußte nachher den kath. Kantonen ausgeliefert werden, und wurde enthauptet. Sein Tod

sie ein Votivbild gestiftet, das bald ein Ziel vieler Wallfahrten wurde, nachher zur evangelischen Erkenntniß gekommen, das Bild eigenmächtig verbrannt hatte, und darüber zu einer Geldbuße und zur Wiederherstellung des Bildes verurtheilt worden war, sagte ihr Mykonius [82]), sie müsse allerdings das Bild, das nicht mehr ihr gehört habe, wiederherstellen lassen. So fern war man von Gewaltthat. Die bilderfeindliche Stimmung ward nicht von Zwingli angeregt, sondern von der Schrift Ludwig Hetzer's: „ein Urtheil Got„tes unsers Ehegemahls, wie man sich mit allen Götzen und Bild„nussen halten soll, us der h. Schrift gezogen", ein Buch, wovon sogleich im Jahr 1523 drei Auflagen vergriffen wurden. Die Aufregung war so groß, daß der kleine Rath sich der Sache annahm. Er wählte vier seiner Mitglieder, dazu vier aus dem großen Rathe und drei Pfarrer; diese Commission erhielt den offiziellen Auftrag: scripturae locos de idolis diligenter expendere. Wenn man hernach vorzugsweise vom zweiten Gebot ausging, so werden wir die Ursache hievon nicht in einem gesetzlich angewandten, formellen Schriftprinzip, sondern lediglich in der Fassung des offiziellen Rathsmandates zu suchen haben. Vom 26sten bis 28sten Okt. 1523 ward ein zweites Religionsgespräch gehalten über Bilder und Messe, in Beiseyn von 350 Geistlichen und 450 Laien [83]). Leo Judä war es, der vom zweiten Gebot und den Stellen 1 Cor. 5, 11; 10, 7 f.; Akt. 15, 20; 1 Petr. 4, 3 und 1 Joh. 5, 21 ausging. Sogleich wurde eingewendet, diese Verbote bezögen sich nur auf Götzenbilder, nicht auf Bilder Christi und der Heiligen. Leo erwiederte, daß der Augenschein lehre, wie auch den letzteren eine Ehre erwiesen werde, die keiner Creatur, nur Gott, gebühre. Darauf trat der Comthur, Meister Conrad Schmidt von Küßnacht am Zürichsee auf, eine der edelsten, herrlichsten Erscheinungen aus der

---

(siehe die Beschreibung bei Ruchat I, p. 205 ff.) war im höchsten Grad erbaulich. Vgl. auch Opp. Zw. I, 540. Anm.

82) Ruchat I, 126 ff.

83) Akten in Opp. Zw. I, 461 ff.

schweizerischen Reformation. In langer, köstlicher Rede (S. 479 ff.), die wir uns hier mitzutheilen versagen müssen, ging er vom materiellen Prinzip, dem alleinigen Opfer Christi, aus, und wie wir, um Gnade zu erlangen, nichts als des Glaubens an den einigen Mittler bedürften. Darum sey der Bilderdienst zu verwerfen, weil alle Betrübten in allem Anliegen allein zu dem einigen Seligmacher Christo im Glauben laufen sollten. Wer nun bei irgend einem Heiligen oder Bilde oder selbst einem Bilde Christi Gnade und Erhörung suche, statt allein bei Christo selber, der nehme Gott dem Sohn seine Ehre, und das sey allerdings Abgötterei. So tief, so klar, bezog Schmidt das zweite Gebot auf das Christenthum und das Christenthum auf das zweite Gebot. Ihm verklärte sich das Gesetz des Buchstabens in das Gesetz des Geistes. — Dann rieth er aber dringend, „die bild im herzen" erst wegzuthun, d. h. die Christen erst zu unterrichten, ehe man Bilder hinwegthäte. „Man soll ie dem „schwachen sinen stab, daran er sich hebt, nit us der hand ryssen, man „gebe jm dann ein anderen, oder man fället jn gar zu boden. So „aber ein schwacher sich hebt an ein ror, das mit jm wanket, so laß „man jm das in der hand, und zeig man jm einen starken stab daby, „so laßt er denn selbs gütwilliglich das ror fallen, und gryft nach „dem starken stab." — Als Schmidt geendet, sagte Zwingli: „das „min herr und brüder der commentur hie ynzücht, man sölle züvor „die welt wol underrichten mit dem wort gottes, und dasselbig styf „predgen, das gefällt mir fast wol, und bin ganz mit jm der „meinung, daß es zum allertrüwlichsten gescheye."

So wurde denn beschlossen, noch keine Bilder wegzunehmen, noch auch an der Messe etwas zu ändern, sondern abermals eine Commission niedergesetzt [84]), die aus Zwingli, Leo, Engelhard, Schmidt und einigen Rathsgliedern bestand. Diese beschloß, daß vor allem Zwingli das Volk durch eine Schrift belehren sollte. Er schrieb jene schon früher gelegentlich von uns erwähnte „kurze christenliche ynleitung", die den 17ten Nov. 1523 er-

84) Zw. an Vadian 11. Nov. 1523.

schien, und auch den Bischöffen von Chur, Costnitz und Basel zugesandt wurde. Er geht hierin wieder nicht nur nicht von gesetzlichem Standpunkt, sondern gerade von der Lehre von der Freiheit vom Gsatz aus. Der Gsatz sey da, um den Menschen zur Erkenntniß seiner Sünde und zu Christo zu führen; in Christo sey das Gesetz in allen Formen, auch als Ceremonialgesetz, abgethan. Und so folgt als ein Satz der christlichen Freiheit, daß die Kirche ein Recht habe, das päbstliche Ceremonienwesen, und namentlich die Bilder, abzuthun. Die Verbote des a. T. gingen in so weit auch die Christen an, als alles dasjenige auch für den Christen verboten sey, was ihn von Gott und dem einigen Vertrauen auf Gott allein abführe. Es sind die Ideen Schmidt's, die wir hier wiederfinden.

Hierauf wurde den 20. Jan. 1524 eine dritte Disputation gehalten, und obgleich sich die Gegner nur auf die Autorität des Pabstes beriefen, so wurden dennoch Messe und Bilder auch jetzt noch nicht abgeschafft, sondern nur einstweilen die Prozessionen und das Frohnleichnamsfest eingestellt. „So aber noch zu dieser zyt", sagte Zwingli in einem schriftlich eingereichten Vorschlag [85]), „die „herzen und glouben der menschen unglych (denn vile noch so blöd „sind, als wir alle vor unlanger zyt ouch gsyn sind) wirt not syn, daß man etwas den blöden nachgeben werd." Doch war die Gegenschrift des Costnitzer Bischoffs gegen Zwingli's „ynleitung" nicht eben geeignet, die Blöden in ihrer Blödigkeit zu bestärken. Wenn es da hieß: „Was Saturnus, Jupiter, Apollo, Mars, Mercurius, Her„cules, Venus, Lupa, Flora u. s. w. für ein unverschamt, schänd„lich, sündlich Leben han gführt, dieweil sy menschen waren uf dem „erdrych, zeigen alle geschichtschreiber, christlich und heidnisch, offen „an", und wenn hiegegen an das fromme Leben der lieben Heiligen appellirt ward, so war das wohl sehr erheiternd, aber nicht sehr überzeugend.

An Ostern 1525, den 12. April, wurde denn endlich statt der Messe das christliche Abendmahl gefeiert, — eine Feier, deren er-

---

85) Opp. I, 579.

greifende Beschreibung uns Gerdesius aufbehalten hat — und zuvor wurden die Bilder entfernt. Die drei Stadtgeistlichen gingen mit etlichen Rathsgliedern und den nöthigen Handwerkern von Kirche zu Kirche, und nahmen bei verschlossenen Thüren die Bilder hinweg, und brachten sie in die Wasserkirche. Der eigentliche Schofel wurde später verbrannt, die besseren Tafeln werden noch heute in der Wasserkirche (jetzt Stadtbibliothek) aufbewahrt. Da sieht man eine Krönung Mariä, da die Schutzheiligen Felix und Regula, alles steife Bilder aus der Uebergangsperiode aus der byzantinischen in die altdeutsche Schule; da ferner etliche nackende Märtyrergestalten, die grauenvoll auf Dornen geflochten werden, widerlich anzusehen; vor allem aber jenen wunderlichen Heiligen, den Schmidt Erhardt oder Eligius, der den Pferden, die er beschlagen sollte, die Beine abhackte, dieselben so beschlug und dann wieder anheilte (ein Wunder, wogegen der ganze Trier'sche Rock noch nichts ist!) — lauter Gegenstände, die auf eine evangelische Gemeinde wirklich recht erbaulich wirken mußten! Man lernt hiebei begreifen, warum es Zwingli ferner lag, die Bilder von der Seite ihres künstlerischen Werthes, ihrer gemüthlichen Wirksamkeit aufzufassen. Sind jene Gemälde bedeutsam, so sind sie es nur für das Studium der Kunstgeschichte; dazu ist eine Bibliothek ganz der geeignete Ort. —

Ich bedarf in nicht geringem Grade der Nachsicht meiner Leser, die sich in langen Abschweifungen mit mir ergehen mußten. Doch trage nicht ich die Schuld. So lange Zwingli so gut wie unbekannt, so lange er geradezu verkannt ist, so lange eine Carrikatur, ein fanatischer Schwärmer und dabei zugleich ein trockener Verstandesmensch, in den Köpfen des deutschen theologischen Publikums spuckt, so lange ist es eine reine Unmöglichkeit, den Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli in seiner wahren Bedeutung aufzufassen. Nicht leicht vielmehr hing die Auffassung eines Dogma's so enge mit der ganzen Persönlichkeit und ihrer gesammten Anschauung des Christenthums zusammen, wie bei Zwingli.

---

§. 29.

Zwingli und die Messe.

Die Geschichte der zürcherischen Reformation hat uns in ihrem Verlaufe wie von selbst auf den Punkt geführt, wo Zwingli mit der päbstlichen Kirche über die Messe zu streiten hatte. In dieser Controverse werden wir den Ursprung seiner Abendmahlslehre zu suchen haben.

In der That, seine Differenz von Luther in dieser Lehre erklärt sich zur einen Hälfte schon aus diesem Umstand. Zwingli kämpfte zuerst mit den Vertheidigern des römischen Meßdogma's; Luther, ehe es über die Messe zu einem speciellen Streite kam, gerieth mit dem hastig niederreißenden Gegner der Messe, mit Carlstadt, in Kampf. So waltete bei Zwingli von vorne das Interesse, niederzureißen, was irgend falsch war, bei Luther das Interesse, zu erhalten, was irgend als wahr gelten konnte. So mußte jener im Gegensatz zu der Lehre, die aus dem Sacrament eine Wiederholung des Opfers Christi machte, vor allem aussprechen, daß das Sacrament ein Gedächtniß des Todes Christi sey. So mußte dieser im Gegensatz zu der Lehre, daß das Sacrament nichts als ein Zeichen der Versöhnung sey, festhalten die Wahrheit, daß es ein reeller Akt der Vereinigung mit Christo sey.

Doch würden wir den Vorwurf eines sehr oberflächlichen Verfahrens mit allem Rechte auf uns laden, wenn wir bei jener äußeren Veranlassung der beiderseitigen Lehrentwicklung stehen bleiben und aus ihr alles erklären wollten. Es fragt sich ja doch noch: warum blieb Zwingli (wie gemeinhin angenommen wird und halb mit Recht) bei jener objektiven Beziehung des Sacramentes auf den Versöhnungstod Christi stehen? warum urgirte Luther umgekehrt fast bis zur Einseitigkeit die Realität der subjektiven Vereinigung mit Christi Person, so daß er jene objektive Beziehung fast geflissentlich hinwegwies?

Dies zu erklären, müssen wir tiefer in den dogmatischen Entwicklungsgang beider Männer eingehen. Ehe wir die Disputationen Zwingli's über die Messe verfolgen, werfen wir noch einen letzten übersichtlichen Blick auf die besondere Form, die das materielle Glaubensprinzip bei ihm annahm. Wir haben im Bisherigen erträumte prinzipielle Unterschiede, die man zwischen ihm und Luther hat finden wollen, mit schlagenden Thatsachen zurückgewiesen; daß er nur das formelle Schriftprinzip gehabt, daß er das materielle Prinzip erst von Luther empfangen, daß er auf gesetzlichem Standpunkte sich bewegt habe, daß er ein trockener Verstandesmensch, ingleichen ein schwärmerischer Fanatiker und ein destruktiver Eiferer gewesen, das alles hat sich uns von selber widerlegt. Fragen wir nun, welcher wirkliche prinzipielle Unterschied zwischen ihm und Luther vorhanden gewesen sey.

Ein einziger Blick auf den Bildungsgang beider Männer genügt, uns diese Frage völlig zu beantworten. Zwingli genoß eine humanistische, Luther eine scholastische Bildung. Zwingli kam zu seinem materiellen Glaubens- und Reformationsprinzip von seiner eben im Humanismus wurzelnden Durchschauung objektiv geschichtlicher Zustände aus, Luther zu dem seinigen durch subjektive Lebenserfahrungen, welche allmählich das scholastische System durchbrachen. Hieraus erklärt sich zuvörderst schon die verschiedene Form, welche das gleiche Glaubensprinzip bei beiden annahm. Luther fragt: Wie wird mein Gewissen beruhigt? die Antwort lautet: durch den Glauben allein, nicht durch Werke; und von da aus wird Dogma für Dogma umgebildet, und die Lehrentwicklung greift zuletzt über in's Leben, in die kirchlichen Verhältnisse, den Cultus, die Verfassung. Aus der Erneuung der Lehre folgt am Ende eine Erneuung der Kirche. Zwingli fragt: Wie ist dem betrübten Jammer in der Kirche abzuhelfen? er antwortet: dadurch, daß Christus allein alles in allem wird, und die von Menschen ersonnenen Heilswege d. h. Irrwege abgeschnitten werden; daß allein sein Opfer gilt, nicht das des Meßpriesters, daß allein das Gesetz seines Geistes gilt, nicht das Gesetz päbstlicher Menschensatzungen, daß allein eine Fürbitte gilt, nicht die der Heiligen, daß allein sein Wort, das

Wort von Christo gilt, nicht das von ihm hinweg zu falschen Tröstern führende Menschenwort. Vom Glaubensprinzip gehen beide aus; aber Luther faßt es von seiner subjektiven, Zwingli von seiner objektiven Seite; Luther kömmt von jenem Quellpunkt aus zuerst zum Dogma, von da zur Kirche, Zwingli zuerst zur Kirche, von da zum Dogma [1]).

So sehen wir ferner, wie bei Luther von allem Anfang an bestimmte einzelne Dogmen in schärfster scholastischer Fassung sich ausbilden. Man vergleiche nur seine Thesen. Das einzelne Dogma von der Buße erscheint hier bereits in seiner Vollendung. Bei Zwingli finden wir selbst am Schlusse seines, freilich vor der Zeit abgebrochenen Lebens noch kein einziges Dogma in vollendeter Gestalt. Er faßt alle Lehren auf in ihrer organischen Lebendigkeit, in jenem Reichthum von Beziehungen, wo jede Lehre auf alle anderen mitbezogen ist, jede einzelne alle übrigen in sich enthält. Luther hat das scholastische System zu seiner Voraussetzung, und bildet es um; allsogleich ringt er nach der bestimmtesten Fixirung, nach den schärfsten Terminis; die Form ist ihm durchaus nicht gleichgültig, in den Formen ist er im höchsten Grade scrupulös. Für Zwingli existirt eine bestimmte Form gar nicht; in der Form ist er gewissermassen Eklektiker; ihm ist es gerade um den von jeglicher Form freien lebendigen Fluß der Lehre in sich selber zu thun. Wenn er ja bestimmte Formen wählt, so sind es die, die die Schrift ihm bietet; er gebraucht wie Luther die paulinischen Kategoricen von Glauben und Werken, weit entfernt aber, dieselben zu dogmatischen Terminis zu fixiren, spielt er ebenso oft, fast noch öfter, in die johanneischen von Leben und Tod, Licht und Finsterniß über. „An Christum glauben", und: „im Haupte leben", gilt ihm gleich. Wo es sich um speculative Fragen handelt, da greift er auch mit kühner Unbedenklichkeit und Freiheit zu den Ausdrücken heidnischer Philosophen. Oft drückt er

1) Daraus erklärt sich das Mißverständniß, als habe er von außen angefangen. Objektiv und äußerlich ist aber sehr zweierlei!

sich deshalb schief, einseitig, paradox aus, stets sich dessen bewußt, daß er eben nicht die ganze Wahrheit hier fixiren, sondern nur irgend eine Seite, eine Beziehung der proteusartig lebendigen Wahrheit hervorheben will. Man hat diese seine Freiheit von jeglicher scholastisch-fixirten Form nicht begriffen; anstatt den Zwingli erst zu studiren, hat man damit angefangen, über ihn zu Gericht zu sitzen; hat man willkührlich paradoxe Stellen herausgeholt, seine in stetem Fluß begriffenen Worte für fixe Termini angesehen, und einen hübschen Index von Häresieen aus ihm herzustellen gewußt. Bei dem gleichen Verfahren kann man freilich auch selbst in biblischen Büchern Häresieen finden, und mit Präsident Lars ausrufen: Der Text ist bei meiner armen Seel ein Manuchäer! In der That ist die Form, worin sich bei Zwingli die Lehre darstellt, noch ganz die der biblischen Redeweise, der Gelegentlichkeit, des freien Flusses. Wenn Luther vom subjektiven Glaubensprinzip aus erst zum Dogma, von da erst zur Schrift kam, so kam Zwingli allerdings vom objektiven Glaubenprinzip aus erst zur Schrift, dann erst zum Dogma [2]); wenn Luther die Schrift gewissermassen hinterher zum Beweise beirief, sich ihr aber auch nur soweit unterwarf, als sie zur Bestätigung seines Grunddogma's diente, und für andere Bücher selbst den Namen der „strohernen Epistel" nicht zu stark fand (ein böses Beispiel für alle Zeit!) so unterwarf Zwingli sein subjektives Erkennen von vorneherein dem großen Organismus des biblischen Codex, suchte sich in alle Theile der Schrift [3]) mit gleicher Hingabe hinein zu leben, warf das Un-

---

2) Daraus erklärt sich das Mißverständniß, als sey das Prinzip selber, wovon er ausging, das formelle Schriftprinzip gewesen.

3) Wie ganz anders, als Luther's (oft aus Parteigeist gepriesenes und doch nicht weiß zu waschendes) Urtheil über den Brief Jakobi ist das Zwingli's. Während jener, weil er sein Dogma unter seinen Kategorieen in jenem Briefe nicht findet, diesen sofort ohne alle Pietät, ohne alles Andenken, daß er Gottes Wort vor sich hat, „eine rechte stroherne „Epistel" nennt, die „doch keine evangelische Art an ihr hat" (Vorr z. n. T. 1524) dringt Zwingli vielmehr in den Grund der formellen

verstandene nicht sofort von sich, sondern fuhr fort im Forschen, hoffend, daß vom objektiven Mittelpunkte: Christus, aus sich alles bis in die Peripherie lösen und sein Licht erhalten werde. So sehen wir Luthern stets zu dogmatischer Fixirung hindrängen, Zwinglin stets vor dogmatischer Fixirung sich zurückhalten und in unendlichem Processe freier Schriftforschung begriffen.

Dies ist uns an sich schon von der allerhöchsten Wichtigkeit für das Verständniß des Abendmahlstreites. Aber jene verschiedene Methode der dogmatischen Entwicklung hatte natürlich auch auf die materielle Gestaltung der Lehre selbst einen nicht geringen Einfluß. Wir bemerken denselben in der Art, wie Zwingli das Christenthum in seiner universellen Beziehung zur Weltgeschichte auffaßt, in der Art, wie bei ihm die soteriologische Seite des Dogmas in Verbindung mit der metaphysischen tritt, endlich und hauptsächlich aber im Begriff des Glaubens und in der Lehre von der Taufe.

Differenz der beiden Lehrbegriffe ein, und begreift durch die formelle Differenz hindurch die reelle Einheit der paulinischen und jakobischen Lehre. Besseres läßt sich wohl über die ganze Frage nicht sagen, als was Zwingli zu Jak. 2, 14 sagt: Alii fidem ab operibus separant, ut Judaei omnes, Pharisaei, hypocritae, pontificii, justitiarii, qui ex lege et operibus justitiam quaerunt. Et hi ad dexteram aberrant, Christi gratiam spernentes. Alii vero fidei caritatis opera adimunt, inani tantum fidei vocabulo gloriantes, quum interim non Christo sed sibi vivant et mundo, et libertatem Christi velamentum scelerum suorum faciant. — Jacobus ergo quum fidem justificare negat, non de vera illa, viva, et efficaci perque caritatem operante fide intelligit, cui in scripturis justificatio et salus tribuitur, sed eam, quam jactant quidam, quae non fides sed potius opinio, taxat et reprobat, quam et idcirco mortuam fidem appellat, quod caritate (quae vera vita est) careat. (Opp. VI, B, 271). Ach wie viel gäben die, welche sich nicht scheuen Luthern wegen jener Aeußerung offen zu loben, — wie viel gäben sie darum, wenn diese Worte Zwingli's von Luther geschrieben wären!

Luther sieht noch auf gut scholastisch extra ecclesiam nullam salutem; Zwingli sieht nach Art der älteren Kirchenväter in der ganzen Weltentwicklung eine göttliche Pädagogik für das Christenthum. Bekannt ist, welch ein Geschrei Luther nach Zwingli's Tod anstimmte, daß dieser in der christianae fidei expositio, die er durch den französischen Gesandten Maigret ersucht im Jahre 1530 für Franz I. schrieb, die wir aber nur noch in einem nachmals von Bullinger aufgefundenen Concept besitzen, welches, nach einer Randglosse zu urtheilen, nicht einmal unverändert ins Reine geschrieben worden zu seyn scheint, daß er also hier bei der Beschreibung der vita aeterna sagt, man werde im Himmel auch die edleren Heiden (sogar, wie Luther schaudernd ausruft, sogar „den gottlosen Numa") finden. Jetzt wird ihm wohl Niemand mehr daraus ein Verbrechen machen. Wir wissen, daß Röm. 2, 7 „denen, die in Beharrlichkeit des Gutesthuns nach unvergänglichem Wesen trachten", ewiges Leben verheißen ist; wir wissen, daß nur der positive Unglaube an das angebotene Heil weder hier noch dort vergeben wird, daß nur auf ihn die Strafe des ewigen Todes gesetzt ist; wir wissen, daß auf die erste Auferstehung der in Christo Entschlafenen noch eine zweite der ganzen übrigen Menschheit folgen soll, die alsdann gerichtet werden soll nach ihren Werken, und daß im neuen Jerusalem selber die Blätter des Lebensbaumes dienen sollen zur Genesung der Heiden (Apok. 22, 2). Zwingli hat also an der Hand der heil. Schrift das Heidenthum ebenso wie das Judenthum als zu den *ςοιχείοις τοῦ κόσμου* gehörig (Gal. 4, 1 — 3) angesehen, und mit vollem Rechte einen Socrates neben einen Abraham gestellt. Ihm besteht die Seligkeit darin, daß das ganze Wunderwerk der göttlichen Weltpädagogik in seinen Früchten klar und herrlich vor den Blicken der erstaunten Seligen da liegt [4]).

---

4) Wie wenig er aber an eine Seligkeit der Heiden ohne Christum dachte, oder die Heiden ohne weiters selig sprach, zeigt die Stelle Opp. II, A, 291. „Ich red fürnemlich von der christen kinder; nit daß ich der un„gloubigen ußschliessen welle, sunder mich nit ze wyt hinus lassen; . . .

Wie sich seine Eigenthümlichkeit im Gegensatz zu Luther in der Universalität zeigt, womit er die ganze Welgeschichte auf das Chri-

---

„ich laß dieselben der urteil gottes." Andre Einwürfe, von Hahn (Stud. u. Krit. 1837, 4) und Rudelbach (S. 82 f. und 290) gemacht, sind zu absurd, um einer ernstlichen Widerlegung zu bedürfen. Weil Zw. von dem Wesen Gottes sagt, dies habe schon Seneca erkannt, ille animorum unicus ex gentibus agricola, so wirft man ihm vor, er habe den Seneca für eine Autorität neben der Bibel gehalten! Ebenso wie Paulus (Apostelgesch. 17, 28) den Aratus! — Rudelbach hat sogar herausgebracht, Zwingli's Reformation verhalte sich zu der Luther's, wie die Katharer zu den Waldensern; er habe zwar auch ächt reformatorische Elemente; diese habe er aber von Luther empfangen; die Basis sey doch bei ihm, wie bei den Bogomilen ein heidnischer Pantheismus; ein historischer Zusammenhang zwischen beiden lasse sich zwar nicht nachweisen, aber es sey doch allerhand bogomilisches bis zu Zwingli durchgeschwitzt und er habe „mit Gierigkeit aus diesem Brunnen getrunken." Diese Lästerung, welche auch nicht mti Einer Beweisstelle belegt wird, gehört nicht mehr in die Sphäre der Wissenschaft; sie steht durchaus auf gleicher Linie mit der Polemik eines Westermeier oder Ravignan gegen Luther. — Mit ähnlicher Gewissenlosigkeit sagt Rudelbach (S. 109): „In der Schw. Ref. trat überall „die Obrigkeit als die rechte und das Evangelium als die linke Hand „auf." Man fragt sich, was diese Worte überhaupt heißen sollen? Will Rudelbach behaupten, Zwingli habe Beschlüsse der weltlichen Obrigkeit selbst auf Kosten klarer Bibelaussprüche, die ihnen widersprachen, angenommen, und die Bestimmungen der Obrigkeit den Bestimmungen Gottes vorgezogen? Aber solchen platten Unsinn trauen wir Rudelbach trotz seiner an Fanatismus grenzenden Beschränktheit nicht zu. Es bleibt nichts übrig, als daß er die Schw. Ref. darüber tadelt, daß die äußeren Veränderungen in Verfassung und Cultus durch obrigkeitliche Anordnungen geregelt und eingeleitet wurden. Will er Zwingli darüber tadeln? Hätte dieser etwa auf eigne Faust (wie es 1522 in Sachsen geschah) tumultuarisch Aenderungen vornehmen sollen? Was Rudelbach dann erst sagen würde? — Auf völlig gleicher Linie steht die Behauptung Hahn's (S. 780) und Rudelbach's

stenthum bezieht, so auch zweitens in der Art, wie er das soteriologische Element mit dem metaphysischen verbindet. Es

---

(290) daß Zwingli Dualist gewesen, weil er die Worte Seneca's: Universa ex materia et ex Deo constant, billigend anführt. Allein die gelehrten und gründlichen Herren haben nur leider vergessen a) daß im Context nicht von der Entstehung der Welt, sondern davon die Rede ist, daß dies bereits entstandene, gegenwärtig vorhandene Weltall aus zweierlei bestehe, aus einem Gotte, der es geschaffen habe und regiere (Deus ista temperat) und der Materie (quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem), b) daß Zwingli selbst unmittelbar darauf fortfährt: „Dabei ist zu bemerken, daß Seneca sich nicht etwa die „Materie als selbständig und ewig gedacht hat, so daß sie von Gott „nur wäre ausgebildet worden; Seneca leugnet nicht, daß die Mate„rie aus Nichts hervorgerufen sey"!!! Zwingli mag den Seneca falsch verstanden, mag zuviel in ihn hineingelegt haben; aber das ist denn doch klar, in welchem Sinne er Seneca's Worte gebilligt hat. Und ihm auf Grund dieser Stelle Dualismus vorzuwerfen, ist denn doch etwas stark! — Hätten die beiden Herren sich die Mühe gegeben, den Mann erst zu studiren, den sie verketzern wollten, so würden ihnen ohne Zweifel Stellen, wie die folgenden in's Auge gefallen seyn. Anamn. epil. (Opp. IV, A, p. 138 ff.): Cunctis autem quum prospicit, necesse est, ut et cuncta ex illo et in illo sint. Quamvis ex bonitate et potentia etiam istud eliciatur, quod omnia ex illo, per illum et in illo sunt. Sua enim nimirum sunt, quibus prospicit; nam si alterius essent, jam duo essent rerum summae perfecta numina. — Numen enim, ut a se ipso est, ita non est quidquam quod a se ipso et non ab illo sit. Esse igitur rerum universarum esse numinis est. Sehr dualistisch! Daß die letzten Worte nur sagen, die Existenz aller Dinge sey in Gott begründet, versteht sich aus dem Context. Daß sie nicht pantheistisch zu verstehn sind, ersieht man aus folgender Stelle. — Predigt zü Bern (Opp. II, A, 207). „So die erd one anfang und one end und eigens wesens wär, so müßt sy ouch unendlich syn; dann sy ist ein materi, ja die gröbste materi. So sy aber nit unendlich ist, und ist aber ein materi, so müß sie gmachet und nit eigens wesens syn." — Wenn doch jene Lutheraner ein-

ist in neuester Zeit in einem scharfsinnigen und gelehrten Werke [5]) die Ansicht ausgesprochen worden, daß die reformirte Dogmatik, und zwar schon von Zwingli's Commentarius de vera et falsa religione (1525) an auf der Basis nicht des Rechtfertigungs- sondern des Prädestinations-Dogma's sich erbaut habe. Abgesehen von manchem, was sich (namentlich in Betreff Calvin's und Coccejus, der beiden eminentesten und einflußreichsten ref. Dogmatiker) dagegen möchte erinnern lassen, so ist vor allem zu beachten, daß dort von dem Prinzip des wissenschaftlichen dogmatischen Systems, nicht von dem der Kirche, geschweige dem der Reformation die Rede ist. In allen seinen reformatorischen Schriften erwähnt Zwingli der Prädestination gar nicht; in den Conclusionen, wo das Glaubensprinzip von der Versöhnung so entschieden den Anfang und den Mittelpunkt und die Spitze bildet, kömmt die Prädestination gar nicht vor; aus seinem Briefwechsel mit Mykonius sehen wir, daß er zwar dann und wann auf dies Problem geführt wurde, aber nie Zeit und Ruhe fand, es durchzudenken und die meisten darauf bezüglichen Fragen seines Freundes als „curiosa", die zur Seligkeit nicht Noth seyen, zurückwies; in den Streit zwischen Erasmus und Luther hat er sich nicht eingemischt; die einzige Schrift, wo er die Prädestinationslehre berührt, ist sein verschrieenes und doch so unschuldiges Anamnema de Dei providentia. Auf dem Marburger Gespräch ward er vom Landgrafen Philipp aufgefordert, eine Predigt über die Vorsehung zu halten. Er hielt sie, im Drang der wichtigeren Disputation, ohne Vorbereitung, über einen Gegenstand, den zu behandeln er stets vermieden, den er nie sorgfältig durchdacht hatte, den scharf zu fassen er auch nach seiner un- und antischolastischen Bildung wenig Geschick besaß. Er hielt sie übrigens in Luther's Gegen-

---

sehen wollten, daß Luther schon in sich selbst groß genug ist, und daß die Verkleinerung Zwingli's das schlechteste Mittel ist, Luthern größer zu machen als er schon ist!

5) Schweizers Dogmatik der ref. Kirche.

wart (in keinem Falle vor dem 30sten Sept.[6])) und es ist nicht die leiseste Spur vorhanden, daß Luther an dem Inhalte derselben etwas getadelt hätte. An der einzigen Stelle vielmehr, wo Luther diese Predigt erwähnt [7]), tadelt er nur das, daß Zwingli griechische und hebräische Wörter auf die Kanzel gebracht habe. Der Landgraf bat Zwingli um das Concept; aber er hatte extemporirt, und schrieb nun den Inhalt der Predigt aus dem Gedächtniß in lateinischer Sprache nieder. Dies ist sein anamnema. Die Grundidee ist die, daß er die absolute Freiheit und Allmacht Gottes jeglicher Beschränkung durch geschöpflichen Willen gegenüber zu retten sucht. Er schweift hier oft in's paradoxe, extreme, irrige aus; aber man sieht es auch jeder Zeile an, daß er auf nie zuvor betretenen Wegen wandelt. Die durch die Leiblichkeit bedingte Möglichkeit der Sünde spannt er bis fast zu einer Nothwendigkeit; doch fügt er sogleich wieder mildernd hinzu, daß die Leiblichkeit nur insofern, als sie seorsim betrachtet werde, ad lutum neige; verbunden habe Gott die Seele mit dem Leibe gerade deshalb, damit die Seele den Leib beherrsche, ut divina curaret. Die Freiheit des Menschen hält er entschieden fest. Legem tulit Deus homini, ad quam offendere posset. Auch wo er am Schlusse der Schrift alles noch einmal kurz zusammenfaßt, sagt er deutlich: Labi potuisse a numine est inditum; fuit ergo insignis alicujus boni caussa. Lapsus autem quum calamitatem attulerit, jam constat, lapsum non fuisse felicitatem; neque etiam calamitatem, quae ex eo secuta est, esse felicitatem posse. Wenn er dann daraus, daß durch den lapsus die Erkenntniß der in Christo geoffenbarten Gerechtigkeit möglich wurde, folgert: jam lapsum videmus bono nostro generi insitum esse, ut casu erroreque liceret (möglich würde) discere, quod contendendo ac penetrando fieri nequivisset, so ist dies kühn, parador, schief, wird aber wiederum gemildert durch das folgende: Quod si divina bonitas lapsui hu-

6) Vgl. Schmitt, das Religionsgespräch zu Marburg, S. 87.

7) Im pastorale Lutheri, ed: Konrad Porta, S. 41.

mano remedium non prospexisset, tum cum sic casurum videret (Präscienz!) jam frustra fuisset intellectualis creandus. — Temere factura erat providentia hominem, nisi tum, quum videret lapsurum, statuisset redimere. Man wird gestehen müssen, daß dies nicht Supralapsarismus ist, daß vielmehr die Gnadenwahl nicht energischer, als hier, als Wahl in Christo gefaßt werden könnte. Auch in der Auslegung des fünften Artikels (Opp. I, 182 f.) behauptet er, daß Adam freien Willen gehabt habe [8]. Der Vorwurf des Supralapsarismus fällt also hinweg. Auf die infralapsaristische Frage, ob nach geschehenem Sündenfall nun der Glauben oder Unglauben des Einzelnen von göttlicher Bestimmung abhänge, geht Zwingli nirgends ein; er hält nur in gelegentlichen Aeußerungen das Eine fest, daß der Glauben ein Gnadengeschenk Gottes sey [9]. Ein einziges Mal dagegen geht er

---

8) Hie müssend wir voran ermessen den stand Adams vor dem übertreten, darnach nach dem übertreten. Adam ist zum ersten fryes willens geschaffen, also daß er sich mecht gottes halten und sines gebotes, oder nit, wie er wollt.

9) Z. B. im Elenchus c. catabapt. sagt er, das erste sey die electio, das zweite die destinatio, das dritte die vocatio, das vierte die justificatio. Cum ergo Dei haec omnia sint, et fides quartum vix tantum locum obtineat, ... impossibile est, quemquam sic electum (so, daß die fides und justificatio daraus folgt) damnari. Conf. ad Carol. (Opp. IV, A, 7). Electio non sequitur fidem, sed fides sequitur electionem. — Paradox sagt er einmal im Elench., man dürfe nicht fragen, warum Gott, da er doch Esaus Sünde vorher gewußt, ihn dennoch geschaffen habe; hier müsse man sich bescheiden zu sagen: Divina providentia (eum) in hoc creavit, ut viveret et ut impie viveret. Natürlich macht ihm Rudelb. (S. 293) diese Worte zum Verbrechen, vergißt aber, daß sich Paulus Röm. 9 des gleichen Paradoxons schuldig macht! — Ad Carol. Calv. (Opp. IV, A, 5) sagt Zwingli: Hic enim unus ac solus mediator Dei et hominum est, Deus et homo Christus Jesus. Constat autem et firma manet Dei electio. Quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic ele-

auf den concursus ad malum ein. Auch hier redet er mehr kühn als scharf. Adulterium David, quoad ad autorem Deum pertinet (sofern es als faktischer Erfolg in die Causalreihe weiterer Ereignisse eintritt, und man also von der moralischen Intention der Handlung ab- und allein auf die faktischen Folgen sieht) non magis Deo est peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Man hat hier Fatalismus finden wollen, und doch steht das quoad so deutlich da! — Gesetzt aber auch, Zwingli hätte wirklich nicht bloß parador, sondern selbst heterodor gesprochen, wäre denn das ein Verbrechen? Ist denn Irren ein Verbrechen? Beharrliche Ausbreitung eines Irrthums wider besseres Wissen mag man so nennen; wir aber haben uns überzeugt, daß Zwingli diese ganze Lehre in seinen reformatorischen Schriften so gut wie gar nicht berührt, sondern sich hier völlig auf die Lehre von der Versöhnung und dem neuen Leben in Christo beschränkt.

So wenig aber die Prädestinationslehre als das Prinzip seiner Reformation oder auch nur seiner Dogmatik betrachtet werden kann, so bleibt es doch wahr, daß seine Verschiedenheit von Luther sich in einer Verbindung der metaphysischen mit den soteriologischen Elementen offenbart. Wir ersehen dies aus seinem für Theologen bestimmten comment. de vera et falsa religione, dem ältesten System einer reformirten Dogmatik. Nur ist es eben weniger die Prädestinationslehre, als die reine Idee Gottes selber, von welcher ausgehend er das ganze System der christlichen Lehre wissenschaftlich darzustellen sucht. Er geht aus vom Begriff der Religion, definirt dieselbe als gegenseitige Beziehung Gottes und der Menschen, und vertieft sich dann anbetend in das Wesen Gottes. Sein Wesen können wir aus eigner Vernunft so wenig

git, ut per filium suum sibi cooptaret. — Bonitatis est, eligere quos velit; justitiae vero, electos sibi adoptare et jungere per filium suum. Wie anders, als bei Calvin! Dieser sieht in der reprobatio Etlicher, jener in der adoptatio electorum per filium den Erweis der göttlichen Gerechtigkeit.

erkennen, als ein Käfer das Wesen des Menschen. So geht er auf die Offenbarung ein, auf Ex. 3, 13. Gott ist der, der aus sich selbst und das Seyn selbst ist. Dies Seyn ist ebenso das Gute, wie es das Seyn ist; eben weil alles Gute nur aus ihm ist, und weil alles, was aus ihm ist, gut ist (Gen. 1, 31). Eben darum ist dies Seyn nicht eine res iners, sondern eine ἐντελέχεια καὶ ἐνέργεια, denn was vollkommen gut ist, das ist Leben in sich selber. Gott ist aber nicht in dem Sinn das Leben der Welt, daß er unwillführlich (temere) sie belebte, sondern das vollkommene Leben ist in sich selber sapientia, scientia, prudentia, und die Weisheit in ihm geht allem Seyn aus ihm voraus; so ist er der Allmächtige, und die Welt ist regiert durch seine providentia. Der Inhalt dieser besteht darin, daß Gott sein Wesen nicht bloß für sich haben, sondern dasselbe offenbaren will, so ist er natura sua ein ens benignum ac liberale und alle seine Offenbarung, als freier Ausfluß seines Wesens, erscheint als Gnade. Dies alles erfährt der Mensch, indem er es erlebt in der fides. Constat igitur otiosa esse, quae hactenus de Dei cognitione attulimus, nisi fides accedat. Dies führt Zwingli auf die Natur des Menschen. — Man wird diesem System das Lob einiger Tiefe nicht versagen können.

Den Menschen faßt er ohne weiteres auf, wie er nach dem Falle ist, als einen hypocrita, der sich in sich selbst versteckt und der Selbsterkenntniß durch tausendfache Windungen zu entschlüpfen strebt. Kurz berührt er, daß der Mensch nicht so erschaffen, sondern durch Verführung erst der Schlange, dann des Weibes (dessen Natur ohnehin mehr insidiosa als die des Mannes sey) gefallen sey. Dann geht er auf das Wesen der Sünde, die φιλαυτία, und ihre Folgen ein, und kehrt nun zum Begriff der Religion zurück, indem er zeigt, wie nun, nach geschehenem Fall, keine andre Religion mehr möglich sey, als die Versöhnung durch den Tod Christi des Sohnes Gottes. So lebendig, so organisch verbindet sich ihm die höchste metaphysische, ideelle Wahrheit mit der Thatsache der Menschwerdung Christi.

Sehen wir ihn in dieser wahrhaft speculativen Auffassung des Christenthums einen ganz anderen Weg betreten, als Luther, sehen wir ihn seiner Zeit fast um drei Jahrhunderte voraneilen, und Probleme, die jetzt erst im Auftauchen begriffen sind, mit der ganzen Genialität seines an die heil. Schrift sich hingebenden Glaubens beantworten, und die ganze scholastische Denkform kühn überspringen, sehen wir, wie er unserer Zeit verwandter ist, als der seinigen, so ahnen wir nun wohl im voraus, daß auch der Begriff des Glaubens selber bei ihm ein anderer seyn wird, als bei Luther. Wir haben in der ersten Hälfte des ersten Theils versucht, den Begriff des Glaubens von den Hüllen der, im Kampfe mit dem römischen Dogma noch begriffenen und in demselben noch gefangenen Scholastik zu befreien; wir haben versucht, die tiefere Fülle der Schriftlehre von der Wiedergeburt, dem neuen Leben in ihr Recht einzusetzen; lange genug wurden Glauben und Heiligung scholastisch distinguirt; wir versuchten, ohne irgendwie die evangelische Wahrheit dem römischen Judaismus gegenüber aufzugeben, doch den Glauben in paulinisch=johanneischem Sinn als die Totalität neuen Lebens zu begreifen, wo dann die Gewißheit der ohne unser Dabeiseyn geschehenen Versöhnung und die Kraft der Heiligung als der Reproduktion Christi in uns, nicht in ihrer Sonderung allein, sondern vielmehr in ihrem organischen Zusammenfallen erkannt werden. Wir sahen schon dort, wie wichtig der Begriff des neuen Lebens als der centralen Einheit mit Christo, für die Abendmahlslehre sey. Was sollen wir nun aber sagen, wenn wir genau dieselbe Lehre in ihrer vollen Ausbildung schon bei Zwingli finden? Die Worte, mit denen wir S. 52 den dritten Paragraphen schlossen, sind Worte Zwingli's. Daß diese Worte nicht vereinzelt stehen, wird sich zeigen.

Wir erinnern uns nämlich nun der die Freiheit vom Gesetz betreffenden Stellen aus der christlichen ynleitung und der Auslegung des vierten Artikels, auf deren Wichtigkeit schon im vorigen Paragraphen S. 55 aufmerksam gemacht wurde, und zu welchen wir nun hier noch die Conclusionen selbst hinzunehmen.

Luther geht aus von der Buße und dem Bedürfniß der Rechtfertigung. Was uns allein zu rechtfertigen vermag, ist unser Glaube, im Gegensatz zu allem was Werk heißt. Weder die römischen Disciplinarwerke noch die Werke des Bekehrten verdienen vor Gott etwas. So unterscheidet er vor allem Glauben und Werke. Auf Seiten des Glaubens unterscheidet er eben so scharf und richtig den Glauben als Akt von dem Glauben als Objekt, d. i. von dem, was und woran geglaubt wird. Dies Objekt des rechtfertigenden Glaubens ist nicht sowohl die bibl. Geschichte als solche (diese ist zunächst Objekt des bloß historischen Glaubens), sondern Objekt des rechtfertigenden Glaubens ist der Tod Christi, (natürlich so, daß der rechtfertigende Glaube jenen historischen mit einschließt und gleichsam dessen Seele bildet.) Endlich auf Seiten der Werke unterscheidet er die bösen Werke des natürlichen Menschen, von den guten (wiewohl noch immer unvollkommnen und verdienstlosen) Werken des geheiligten Menschen; aus dem lebendigen Glauben nämlich quillt die Heiligung, gewirkt durch den heil. Geist, den Christus uns sendet. Dies dürften die Grundzüge von Luther's soteriologischem Lehrbegriff seyn, wie derselbe in seinen Schriften namentlich von 1525 an so klar vorliegt. — Alles dies findet sich bei Zwingli auch, nur in anderer Form.

Den Ausgangspunkt bildet nicht der Gegensatz von Glauben und Werken, sondern der von Christus und den Sündern. Vor allem tritt Christi Person den Menschen gegenüber, und die letzteren erscheinen als dem Wesen und Willen Gottes völlig entfremdet, unfähig, das Gesetz zu erfüllen (Predigt vom Erkiesen und Freiheit der Speisen, s. die im vorigen §. angeführten Stellen. Von göttl. u. menschl. Gerechtigkeit Opp. I, 434. Ausleg. der fünften u. 22sten Conclusion u. a. m.), dabei voll Selbstentschuldigung und total unfähig sich selbst zu erkennen (comm. de ver. et fals. rel. p. 166), und deshalb allerzeit falsche Wege zur Seligkeit suchend (comm. p. 166, Ausl. der 4ten Concl.). Christus dagegen ist „der „wegfürer und houbtmann, dem ganzen menschlichen geschlecht von „Gott verheißen und ouch geleistet" (concl. 6); als der ei-

nige Weg zur Seligkeit nicht bloß für die Einzelnen, sondern für die Menschheit als Ganzes steht er also da als der Centralpunkt der Weltgeschichte, und dies ist er als der, in dem sich der Vater absolut geoffenbart hat (Pred. von der Klarheit des Wortes Gottes p. 70 ff.), als das absolute Offenbarungswort des Vaters. Wir sehen, Zwingli geht auf die kirchlichen Lehrbestimmungen über die Person Christi hier nicht ausdrücklich ein [10]; sondern hält sich mehr an die in der heil. Schrift gebrauchten Ausdrücke und Kategorieen. — Christi Person bildet ihm also das Prinzip.

Wie ist nun Christus der Erlöser des Menschengeschlechts? — Da faßt Zwingli den Hohepriester, der leidend uns vertritt, und den König, der erhöhet uns durch seinen Geist regiert — den Christus für uns, und den Christus in uns in seiner tiefsten Einheit. „Meine Bresten ersetzt Christus alle. Was du nicht vermagst „(da du wahrlich nichts vermagst) das thut alles Christus; Christus „ist Anfang und Ende; alle Creaturen werden dich nur betrügen; „denn sie mögen vor Gott nicht rein erkannt werden, und deshalb „für dich nicht bezahlen. Aber Christus, der gerechte, der unschul„dige, macht dich rein." Hier ist ursprünglich vom Erfüllen des Gesetzes die Rede. Daß Christus in uns das Gesetz erfüllt, und daß er für uns die Schuld bezahlt, das fließt eins in das andere über. „Er thut alles, was du nicht vermagst" — in dieser universellen Gegenüberstellung des menschlichen Thuns und des Thuns Christi liegt der Einheitspunkt.

Eben darum wird nun auch das Werk des heil. Geistes vom Werke Christi nicht getrennt, sondern beide in ihrer Einheit

---

10) Wohl aber gebraucht und acceptirt er diese Lehrbestimmungen. Z. B. Comm. p. 180, Ausl. der zweiten Concl. p. 179, wo er die beiden Naturen kurz erwähnt. Nur wo er selbst auf eine Entwicklung der Lehre von der Person Christi ausgeht, da geht er stets von den tiefsten, reichsten Stellen der heil. Schrift, nicht von den kirchlichen Terminis, aus.

erfaßt. Bei Luther steht das Werk Christi voran, dann kömmt unser Glauben an dies Werk, zuletzt die Heiligung, wozu der heil. Geist uns „seine Gaben und Kräfte“ verleiht. Zwingli begreift das Wirken des heil. Geistes in uns als das Seyn und Wirken Christi selber in uns. „Sind sie demüthig, so geschieht 's aus „dem inwohnenden göttlichen Geist; Christus ist auch demüthig „gewesen u. s. w.“ Der heil. Geist fällt zusammen mit dem Christus, der in uns lebendig und reproducirt wird. Der heil. Geist wirkt nicht losgetrennt von Christo, als der allein vom Vater ausginge, und nur in abstrakto allerlei gottgemäßes in uns hervorbrächte, sondern er wirkt als der Geist vom Vater und Sohn; sein Wirken ist eben kein andres, als Christum selber in uns real lebendig zu machen, sein Treiben und Agiren in uns zu vermitteln.

Endlich finden wir nun bei Zwingli einen ganz andern Begriff von Glauben, als bei Luther. Bei diesem ist der Glaube das erste Glied der Lehrentwicklung, und das Glaubensobjekt und die aus dem Glauben folgende Heiligung werden als weitere Glieder vom Glauben distinguirt. In Zwingli's Lehrentwicklung ist der Glaube das letzte zusammenfassende Glied, welches den Glauben in Luther's Sinn sammt der Heiligung und selbst sammt der unio mystica schon in sich begreift. Der Glauben ist bei Zwingli nichts anderes, als eben jenes Leben Christi in uns, als eben jene Totalität der Heilsaneignung, wonach der für uns gestorbene jetzt durch seinen Geist real mit uns eins und in uns reproducirt wird. Das Gleichniß vom Haupt und den Gliedern hat Zwingli zu einer förmlichen Kategorie, zu einem wiederkehrenden Lehrtropus erhoben. In der achten Conclusion sagt er, „daß alle, „die in dem Haupte leben, Kinder Gottes sind; und das ist die „Kirche, die Gemahlin Christi.“ Und schon in der siebenten, „daß „er ein ewig Heil und Haupt sey aller Gläubigen, die sein „Leib sind, der aber todt ist und nichts vermag ohne ihn.“ Wie Zwingli's Blick sich stets mehr auf die makrokosmischen geschichtlichen Zustände, als auf das mikrokosmische Stillleben des subjektiven Geistes richtet, so tritt ihm auch der Glauben entgegen als makrokos-

misches Verhältniß zwischen Christus und den Gläubigen, und zwar als wechselseitiges. Er faßt vor allem die Gemeinde auf als den mystischen Leib Christi. Hiemit ist die Idee einer realen Vereinigung Christi mit jedem Einzelnen nicht etwa ausgeschlossen, sondern gerade gesetzt. Die Einzelnen, wie sie von Natur sind, sind todte Atome eines todten Leichnams; sowie Christus in sie hineingeboren wird, sein Leben sie durchquillt, so werden sie durch ihn und aus ihm lebendig, treten nun als Glieder in Beziehung zu ihm dem Haupte, und werden ein Theil an seinem Leibe. Das makrokosmische Verhältniß zu Christo ist von selber zugleich ein mikrokosmisches Leben Christi im Einzelnen. Eben hiemit ist es ein wechselseitiges Verhältniß. Der Glauben ist nicht als subjektive That neben der Heiligung aufgefaßt; er ist als Wiedergeburt aufgefaßt, die von subjektiver Seite die volle Hingabe des ganzen Menschen, von objektiver das reale In-uns-seyn Christi schon enthält. So fallen in dieser Idee des Lebens Christi in uns und unser in Christo das Moment des Glaubens an die Rechtfertigung und das der Heiligung in organischer Einheit zusammen. Derselbe Wurf des Menschen aus sich heraus, womit er alle Sühne und Rechtfertigung nur in Christo sucht, ist ja selbst schon zugleich ein Geborenwerden Christi in den Menschen hinein. Concl. 22 sagt Zwingli, „daß Christus unsere Gerechtigkeit ist; daraus wir ermessen, „daß unsre Werke so weit gut seyen, als sie Christi sind.“ Die Gerechtigkeit vor Gott und die Heiligung sind hier in der Gerechtigkeit Christi wieder ganz in ihrem innersten Einheitspunkt aufgefaßt. Demselben, der uns vor Gott gerechtfertigt hat durch sein einmaliges Leiden, gehört alles Gute in uns an, und ist seine That in uns, daher uns unsre besten Werke kein Verdienst vor Gott geben, darauf wir uns neben dem Verdienst Christi berufen dürften. Und wiederum: der, welcher in uns lebend alles Gute wirkt, ist der gekreuzigte, daher die Gewißheit der einmal erworbenen Sühne uns nicht träge, sondern gerade fleißig zum Guten macht. Kurz, der Glaube ist bei Zwingli die Totalität der Lebenseinheit mit Christo; er hat die Heiligung und unio mystica nicht als

Anhang hintennachschleppend, sondern er involvirt dieselben, ja, was sage ich, die unio mystica als die reale centrale Lebenseinheit mit der Person Christi, ist der Quellpunkt und Urgrund des Glaubens.

So faßt Zwingli dies, wie alle Dogmen, nicht in scholastisch scharfer Trennung seiner Momente, sondern in lebendig organischer Entwicklung dieser Momente aus ihrer Einheit. Er lauscht der heil. Schrift ihre ahnungsreichsten tiefsten Ideen ab. Sollte sich nun einmal finden, daß Zwingli das heil. Abendmahl mehr, als Luther, auf den Glauben zurückführte, so wissen wir wenigstens im voraus, daß er hiebei nicht an den subjektiven Glauben im Unterschied von der Lebenseinheit mit Christo, sondern eben an diese mystische Einheit selber denkt.

Wir treten nun aber näher zur Genesis seiner Abendmahlslehre heran, indem wir seine Ansichten von dem andern Sacrament, der heil. Taufe, in Kürze eines Blickes würdigen. Nach allem bisher bemerkten wissen wir zum voraus, was wir hier zu erwarten haben. Zwingli wird die Taufe mehr in ihrer Beziehung auf den objektiven Versöhnungstod Christi, als in ihrer Beziehung auf den subjektiven Glauben, mehr in ihrer Bedeutung für die gesammte Gemeinde, als in ihrer Bedeutung für die innere Geschichte des Einzelnen aufgefaßt haben. In der ersteren Hinsicht, in Hinsicht auf die objektive Heilsthatsache, steht die Taufe den übrigen Gnadenmitteln, dem Worte, der Predigt, dem Abendmahle, gleich; es ist dasselbe einige Heil, dieselbe einige Sühnung, durch die hier wie dort die Vergebung der Sünden angeboten wird. Wir dürfen also nicht erwarten, daß Zwingli das Besondere, wodurch die Art der Heilsaneignung in der Taufe sich von der Art der Heilsaneignung in der Predigt unterscheidet, stark werde hervorgehoben haben; sondern ihm mußte die Seite, wonach alle Heilsmittel immer wieder auf den gleichen Einen Heilsquell hinweisen, vor allem am Herzen liegen. So fällt ihm in jener früher angeführten Stelle aus der Predigt von Freiheit der Speisen, Taufe und Glauben, Sacrament der Wiedergeburt und Leben der Widergeburt, ohne weitres zusammen. „Wie „Christus mit seinem Tod uns frei gemacht hat von allen Sünden

„und Beschwerden, also sind wir auch in der Taufe, das ist im „Glauben, von allen jüdischen oder menschlich erdachten Ceremonien erlöst." Auf die specielle Bedeutung der Taufe wurde er erst in der Controverse mit den von Sachsen nach der Schweiz gekommenen Wiedertäufern geführt, und hier richtete sich sein Blick nun ganz naturgemäß mehr auf die Bedeutung der Taufe für die Gemeinde, als auf ihre Bedeutung für die innere Geschichte des Einzelnen [11]).

Nachdem er in seiner Schrift wer ursach geben ze ufrüren (1525) den tiefsten Grund der Wiedertäuferei, die falsche Freiheit, die nicht aus Christo ist, aufgedeckt hat, geht er in der Schrift vom touf und widertouf (1525) auf die Idee der Taufe ein, und erklärt, dieselbe sey nicht Reinigung von Sünden, sondern ein Pflichtzeichen, eine tessera, eine Signatur der milites Christi. Die, welche Zwingli wegen dieses Ausdrucks verdammen, vergessen, welchen Vorgänger er darin hatte. Melanthon war es, der in den Locis (ed. 1521) gesagt hatte: Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa (Taufe und Abendmahl) comparaverunt, quod essent notae tantum, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae. Bei der völligen Gleichheit des Ausdrucks ist es sogar wahrscheinlich, daß Zwingli den Ausdruck geradezu von Melanchthon aufnahm. Man muß, um diesen Ausdruck zu verstehen, durchaus den Gegensatz beachten. Er leugnet, daß die Taufe neben Christi Tod ein sündenvergebender expiatorischer Akt sey; er leugnet, daß je nach einzelnen begangenen Sünden der Tod Christi nicht mehr

---

11) Nahe hängt damit zusammen, daß in der unter Zwingli's Einfluß entstandenen schweizerischen Kirche die Taufe allezeit bis heute bei versammelter Gemeinde im Laufe des Gottesdiensts vollzogen wird, während in der luth. Kirche unsers Wissens die Haustaufen frühzeitig allgemein wurden, so, daß in einigen Ländern sogar nur uneheliche Kinder in der Kirche getauft werden; und daß die Taufe nicht einen Theil des Gottesdienstes bildete, sondern nach dessen Schlusse vollzogen ward.

genüge und man durch Wiederholung des Taufaktes sich eine neue anderweitige Sündenvergebung erwerben müsse [12]). Dieser sehr richtigen Negation (worin gerade eine Beziehung der Taufe auf die durch Christi Tod erworbene Sündenvergebung liegt) stellt er nun nicht das entgegen, was die Taufe für das subjektive Gemüth des Einzelnen, als Besieglung des Heils und der Einpflanzung in dasselbe, ist — dieser Gesichtspunkt liegt ihm überhaupt fern — sondern er stellt ihr die Frage gegenüber, was die Taufe praktisch für's Gemeindeleben bewirke [13]).

Er leugnet also durchaus nur, daß die Taufe ein Akt der expiatio sey. In diesem Gegensatze kann er es gar nicht stark genug aussprechen, daß sie „nur ein Zeichen" (der expiatio) nicht aber „das Ding" selbst (die expiatio) sey (S. 239). Daß sie ein Akt der justificatio, der subjektiven Aneignung der durch Christum erworbenen Gerechtigkeit sey, leugnet er nicht. Obwohl er vorzugsweise die praktische Bedeutung der Taufe für das Gesammtleben der Gemeinde hervorhebt, fehlt doch ihre Bedeutung für den Einzelnen bei ihm keineswegs ganz. „So nun Paulus spricht" (sagt er S. 253) „wir alle, die in Christum Jesum getouft sind: müß ie „syn, daß er sagen will, daß wir, die usserhalb Christo „Jesu warend, mit dem touf in jn treten sygend [seyen]. — „So müß ie der touf ein anheblich zeichen [Zeichen des Anhebens des neuen Lebens] „syn. — Das ist nüt anders, denn sam er spräch: „Wüssend jr nit, daß welcher in das wasser (damit man jn in Christum sichtbarlich fürt und pflichtet) getunkt wird, daß er in den tod

12) Opp. II, A, 238 f. Wir Tütschen wänend, so wir diß wort sacrament hörend, es heisse ein ding, das uns die sünd abneme oder heilig mache, das aber ein grosser falsch ist; denn uns christen mag nüts die sünd abnemen oder heilig machen denn der einig Christus Jesus.

13) S. 239. Welicher nun sich mit dem touf verzeichnet, der will hören, was jm gott sag, sin ordinanz erlernen, und nach dero leben.

„Christi getunkt wirt, das ist, in den tod Christi hinyn gestossen?
„Ir solltinds doch billich an dem bruch [Brauch] des toufs erlernen.
„Sehend jr nit, daß so wir in das wasser gstossen, glych als vil
„begraben werdend in Christum, das ist, in sinen tod, daß wir da=
„mit bedütend, daß wir ouch der welt gestorben syginb. Und wie
„Christus uferstanden ist von den todten, und nimmer mee stirbt,
„also söllend ouch wir, nachdem wir us dem touf widrum gezogen
„sind, in eim nüwen leben wandlen. — Wie kann üzid heitrers [et=
„was klareres] harfür gebracht werden, daß der touf ein anheblich
„zeichen sye, das uns in Christum hinyn stosse oder
„pflichte, damit wir in jm nywe menschen syginb, weder
„diß ort Pauli?" Mit einem Wort: in der Taufe, sagt Zwingli,
wird der Mensch objektiv Christo eigen und somit seiner Sündenver=
gebung theilhaftig, subjektiv zum Anfang des neuen Lebens verpflichtet.
(Eine magische Bewirkung der Wiedergeburt im Moment der Taufe
lehrt Zwingli freilich nicht, thut aber nach §. 4 sehr recht daran).

Daß dies wirklich Zwingli's Meinung, wird vollends klar aus
der Art, wie er (S. 275) gegen die Wiederholung der Taufe pole=
misirt: „Wir werden im touf in den tod Christi gstossen. Nun ist
„Christus nun [nur] einist gestorben, und mag nit meer sterben.
„Wie nun die schwerlich wider gott sündend, die Christum sich täg=
„lich ufopfren fürgebend — also sündend ouch schwerlich die, so jn
„mit jrem widertoufen widrum tödend." Wie konnte er so argumen=
tiren, wenn ihm die Taufe nur ein Erinnerungszeichen an
Christi Tod für den Verstand, und nicht vielmehr ein „anheb=
lich Zeichen" für das innre Leben war? Erinnert werden an
Christi Tod, das kann man ja öfter, ja das soll man öfter und täg=
lich; das heißt nicht „Christum widrum töden." Nur der tödtet
Christum von neuem, welcher, nachdem er einmal bereits die einma=
lige ganze durch Christum erworbene Versühnung sich angeeignet
hat, dann noch weiter nach einer weiteren Versöhnung verlangt.
So sehen wir wohl, Zwingli faßt die Taufe allerdings als ein sehr
reales „in Christum gestossen werden", er faßt sie auf als totale ein=

malige Hingabe des ganzen Menschen an Christum und sein Verdienst und Leben [14]).

Nachdem wir nun auch die eigenthümliche Auffassung der Taufe bei Zwingli aus der Gesammtentwicklung seiner dogmatischen Anschauung haben begreifen und würdigen lernen, so steht uns nun nichts mehr im Wege, den ersten Spuren seiner Abendmahlslehre, wie sie sich zuerst im Kampfe gegen die Messe ausgebildet hat, nachzufragen. Es ist eine Eigenthümlichkeit genialer Männer, daß sie oft geniales reden, ohne es zu wissen und zu wollen; eine Art Weissagung, eine Bath kol mag man das nennen. Die erste Aeußrung Zwingli's über das h. Abendmahl, welche wir besitzen, ist merkwürdigerweise folgende [15]): „Ich hab das essen „und trinken des fronlychnams und blütes Christi genennt ein wi„dergedechtnuß des lydens Christi, ee ich den Luter ie hab „ghört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und das blüt „Christi ein testament genennet; sind beede recht und us dem „mund Christi kummen. Das ein ist der wesenlich nam, das an„der ein nam des bruchs und der übung. Der fronlychnam

---

14) So wird auch im Zwinglinischen Taufformular gebetet: „Wir bittend „dich durch din grundlose barmherzigheit, du wellest gnädiglichen sehen „disen dinen diener N., und jm das liecht des gloubens in sin herz „geben; damit er dinem sun yngeleibt und mit jm in den tod „vergraben werde, in jm ouch uferstande in eim nüwen „leben u. s. w."

15) Auslegung des 18ten Artikels (Opp. I, A, 257), im Jahr 1523. — Es ist die Stelle, wo er zeigt, daß er seine Lehre nicht von Luther habe. — Zwingli hat das Manuskript der Auslegung der Artikel sogleich nach der Disputation angefangen, und am 14. Juli vollendet (vgl. Opp. I, p. 169), den 8. Juli hatte Oecolampad schon die Auslegung des 19ten bis 21ten Artikels gelesen (Opp. VII, p. 301). Die des 18ten Artikels war also jedenfalls schon lange vollendet, ohne Zweifel schon im Mai, da am 14. Juli schon der 67te Artikel fertig war.

„und blůt Christi sind ein ewig gmächt, erb oder testament; so man „den ißt und trinkt, opfret man nit, sunder man widergedenkt und „ernüweret das, so Christus einist [einmal] gethon hat."

Vor allem ist uns klar: auch das Abendmahl bezieht Zwingli vor allem auf Christi Tod, und wie bei der Taufe, so sagt er auch hier, daß es nicht ein neuer expiatorischer Akt neben Christi Tod, nicht ein neues Opfer, sondern des einigen Opfers ein Widergedächtniß sey. So wissen wir nun gleich, von welcher Seite her Zwingli dazu kam, das Abendmahl ein Gedächtniß zu nennen. Wie merkwürdig nun aber, daß er, gleichsam divinatorisch, hier, wo er zum erstenmal dieses Sacramentes Erwähnung thut, sogleich Luther's und seiner Auffassung gedenkt, und dieselbe irenisch mit der seinigen zu vermitteln strebt! Luther fasse das Wesen des Sacraments auf, er zunächst die praktische Bedeutung.

Wir gehen auf diesen Unterschied hier noch nicht näher ein, da wir Luther's Auffassung noch nicht kennen. Wir fahren fort, nach weiteren Spuren der Genesis der zwinglinischen Abendmahlslehre zu suchen. Wie unrecht thut man, den im Jahre 1525 geschriebenen Brief an Alber als das erste Document seiner Abendmahlslehre zu nennen! Wie ungenau ist selbst, was Gieseler sagt [16]): Zwingli habe seine Lehre zwar früher schon gehegt, aber doch nur heimlich; er habe nicht gewagt, damit hervorzutreten. Daß er sie früher gehegt, ist wahr. Mit Recht beruft man sich auf einen Brief an Wyttenbach, vom 15. Juni 1523, wo er (also bald nach jener oben angeführten ersten Aeußerung) sagt, Brod und Wein blieben unverwandelt, wie das Wasser in der Taufe, und nützten nichts, wenn der Glaube nicht da sey, quae si tanta est, ut nullo certo temporis articulo opus habeat, vel loco, vel persona, vel aliqua alia re, qua ipso momento cupiat certa fieri et secura, tinctione opus non habet [17]), at si est paulo adhuc

---

16) Kirchengesch. III, A, S. 192.

17) Also ganz die Lehre Bernhard's von Clairveaux, vgl. die oben Thl. I, S. 499 und in der Anm. 47) ebendas. citirten Stellen.

rusticior ac rudior, demonstrationeque eget, lavatur fidelis, ut jam sciat, se fide haud aliter intus ablutum, quam extra aqua. Sic etiam hic panem et vinum vere esse puto, ac edi etiam, sed frustra, nisi edens firmiter credat, hunc solum esse animae cibum, si certus sit, corpus Christi pro nobis traditum ac mactatum nos ab omni tyrannide diaboli, peccati et mortis liberasse, quae unica est sola spes animae subindeque cibus. Wir bemerken hier wieder, wie das heil. Abendmahl wieder zunächst ganz von der Seite aufgefaßt wird, wonach es nicht ein besonderes neben Taufe, Wort, Predigt, sondern gleich diesen auf das Eine objektive Materialprincip, den Sühnungstod Christi, bezogen ist. Es wird dies noch nicht exegetisch eruirt, sondern Zwingli wendet sein Materialprinzip unmittelbar, ohne Dazwischentreten einzelner Schriftstellen, auf den Abendmahlsakt an. Und wie ihm schon in der Auslegung des 18. Artikels Brod und Wein nicht mehr der neu zu opfernde Christus, sondern ein Gedächtniß seines einigen Opfers sind, so zieht er hier im Brief an Wyttenbach ganz offen die Consequenz, daß Brod und Wein unverwandelt bleiben. Auch daß der Glaube nöthig sey, folgt als nothwendige Consequenz aus der Beziehung des Sacramentes auf das Glaubensobjekt, den Tod Christi. Bemerkenswerth ist nun aber, wie auch hier wieder der Glaube nicht der subjektive ist, sondern wie die Gewißheit der Versöhnung durch Christum nicht bloß als subjektive Hoffnung sondern zugleich als objektive Nahrung der Seele erscheint. Auf die Fragen übrigens, wie nun im Abendmahl die objektive Sühne angeeignet werde, ob Brod und Wein nur Zeichen seyen, und in welchem Sinne sie Zeichen seyen, desgleichen ob der Glaube Bedingung oder Ursache der Vereinigung mit Christo sey, ja ob und wie überhaupt sich an die Beziehung auf den Tod des Herrn eine Aneignung seines Lebens schließe, auf diese Fragen geht er hier noch nicht ein, und insofern wäre es unrichtig, wenn man schon hier seine ganze nachherige Lehre finden wollte. Aber der erste Grundzug derselben liegt vor, die Beziehung des Sacraments auf Christi Tod.

Man beruft sich nun aber ferner darauf, daß schon im Jahre

1521 oder 1522 ein gewisser Heinrich Rhodius, Vorsteher des Fraterhauses zu Utrecht, nebst Georg Saganus, eine von einem holländischen Juristen Gerhard Hoen (Hunius) geschriebene Schrift de eucharistia [18]) erst nach Wittenberg schickte und alsdann nach Zürich brachte [19]). Diese Schrift, in welcher allerdings ganz die nachherige Lehre Zwingli's enthalten ist, gab dieser im Jahre 1525 heraus, und nun erzählt L. Lavater, durch sie sey er zuerst auf seine Lehre geführt worden. Dagegen scheint nun eine Mittheilung Melanthon's zu streiten, welcher [20]) aus Zwingli's eigenem Munde vernommen zu haben berichtet, daß die Schriften des Erasmus ihn zuerst darauf gebracht hätten, est durch significat auszulegen. Inzwischen erledigt sich die ganze Frage durch einen bisher nicht beachteten Ausspruch aus Zwingli's eigenem Munde. In der epistola ad Pomeranum pag. 606 erzählt er: daß die Worte tropisch erklärt werden müßten, habe er zuvor schon gewußt, sed in qua voce tropus lateret, habe er erst durch jene zwei Männer, Rhodius und Saganus, erfahren. — Dies stimmt ganz mit dem über den Brief an Wyttenbach bemerkten überein. Vor allem ward ihm durch sein materielles Prinzip, von der Sühnung allein durch Christum, schon vor dem Jahre 1522 das Negative klar, daß das Abendmahl nicht eine Wiederholung des Opfers Christi sey; somit sah er ein, daß die Einsetzungsworte unmöglich den Sinn haben könnten, das Brod für den neu zu opfernden Leib Christi selber zu erklären, sondern daß das Brod nur in irgend eine Beziehung zu dem einmal geopferten Leib Christi gesetzt werde. Wie? das wußte er noch nicht, bis ihm 1522 Rhodius und Saganus die Schrift des Hunius mitbrachten.

---

18) Man hielt diese Schrift nachmals irriger Weise für eine Schrift Wessel's.

19) Ullmann, Wessel S. 326. Vgl. Gerdesius hist. evang. renov. I Monum. p. 228. L. Lavater hist. de orig. controv. sacram. Zürich 1564, pag. 1.

20) Br. an Aquila 24. Okt. 1529.

Uebrigens ist hier zu beachten, daß die Frage nach einer Vereinigung mit Christo dem Lebendigen noch überhaupt gar nicht auftritt; er bleibt ganz auf dem altchristlichen Standpunkt stehen, wo im heil. Abendmahl vom gebrochnen Leib, nicht aber vom verklärten die Rede, und die Beziehung auf den Tod Christi die Grundlinie bildet. Die Differenz zwischen ihm und Rom besteht nun darin, daß Rom im Sacrament eine Wiederholung des Opfers Christi, Zwingli eine Rückbeziehung auf das einmalige Opfer findet. —

Soviel also hat sich bestätigt, daß Zwingli die Grundzüge seiner nachherigen Lehre schon lange vor dem Brief an Alber, nämlich nicht allein schon 1523, sondern sogar bereits vor der Ankunft des Rhodius und Saganus (1522) gehabt hat, und daß sogar seine specielle Exegese der Einsetzungsworte sich schon aus dem Jahre 1522 datirt. Nach dieser Seite hin hat Gieseler recht; daß aber Zwingli mit dieser seiner Ansicht nicht hervorzutreten gewagt und dieselbe bis 1525 geheim gehalten habe, daran hat er sehr unrecht! Dieser ausgezeichnete Kirchenhistoriker mag zu seiner Behauptung verleitet worden sein durch jene Aeußerung Zwingli's im subsidium de eucharistia S. 330, daß er seine Lehre nicht eher habe öffentlich bekannt machen wollen, als er doctis viris sie mitgetheilt habe. Allein dort sagt Zwingli nur, er habe sie nicht wollen temere in vulgum dissipare. Von einem Heimlichhalten sagt er nichts, und wenn er etwas solches sagte, dürften wir seinen eigenen Worten nicht glauben. Denn wir haben ja faktische Beweise, daß er seine Lehre schon früher öffentlich vorgetragen hat. Nämlich schon in der, im August 1523 herausgegebenen Schrift de canone Missae spricht er sie unverhohlen aus; ja auf der zweiten zürcherischen Disputation, im Oktober desselben Jahres, erscheint sie schon als Lehre der gesammten reformatorischen Partei. Mit jenen Worten im Subsidium hat er also nur soviel sagen wollen, daß er diese Lehre nicht, wie z. B. die von der Versöhnung durch Christum, sogleich auf die Kanzel vor die Gemeinde gebracht, sondern sie erst den Geistlichen und Gelehrten zur Prüfung vorgelegt habe. Es ist das wieder ein sehr ehrenwerther Zug jener Scheu,

worin Zwingli Bestehendes nur behutsam anzutasten wagt; jener innern Festigkeit, die ihn fähig macht, erkanntes erst ruhig in sich reifen zu lassen, ehe er damit in gegebene Verhältnisse negirend eingreift. Dem Volke wollte er die Ehrfurcht vor dem Sacrament, selbst die superstitiöse, so lange nicht nehmen, bis er seiner Sache gewiß war. Verheimlicht hat er aber seine Ansicht niemals.

Es ist sonderbar, daß noch niemand auf den so natürlichen Gedanken verfallen ist, sich nach dem Ursprung der Zw. Abendmahlslehre in den Akten der zweiten Disputation umzusehen, da ja doch hier bekanntlich weitläufig über die Messe gestritten wurde. Holen wir das Versäumte nach!

Derselbe edle Mann, der die Bilderfrage damals so tief auffaßte, der Comthur Schmidt von Küßnacht, ergriff, als die Messe an die Reihe kam, das Wort, und sprach [21]): „Christus ist uns „von sinem himmelschen vater verheissen zü einem ewigen priester „und vollkummnen opfer ..... so aber das wörtli opfer nit „will verstanden werden on blüt und töden, mag Christus nümmen mee geopfret werden, denn er mag nümmen getödt wer„den. — Er ist einmal gstorben; wir mögend jn nit meer tö„den, aber wol gedächtnuß sines sterbens halten. Er ist „einmal uferstanden; wir mögend jn nit meer uferwecken, aber „wol gedächtnuß siner uferständnuß halten und uffart. „Also ouch hat er sich einmal geopfret; wir mögend jn nümmen „opfren, aber wol gedächtnuß halten sines lydens, sines „ufopfrens für unsere sünd. Welicher mensch aber iez festiglich „gloubt, daß er für jn sich selbs hab ufgeopfret, dem ist uf den „hütigen tag söliches einmal ufopfren so kräftig und güt, „als es dozemal was dem schächer .... demselben ist die meß „nütz und güt, dann er das sacrament geistlichen nüsset, sichtbar„lich. Das messen ist kein nütz, es werde dann vor durch sölichen „glouben geistlich genossen. Welcher kummt zü Christo mit

21) Opp. Zw. I, 501.

„hoffnung und züversicht, der isset sin fleisch geistlich; welcher „gloubt in Christum, daß er für sine sünd gelitten hab und „genüg thon, der trinkt sin blüt geistlich."

Hier haben wir die erste Grundlinie der reformirten Abendmahlslehre. Im ganzen christlichen Alterthum war das festgehalten worden, daß der letzte Zweck des heil. Abendmahls die Aneignung der durch Christi Tod erworbenen Sühne sey, und daß es sich um den gebrochenen (nicht zunächst um den verklärten) Leib Christi handle. Die Lebensvereinigung mit dem Verklärten galt nur als Mittel zum Zweck. In dem Maaße als an die Stelle des Todes Christi das kirchliche Meßopfer trat, wurde zugleich aus der geistlichen, centralen Vereinigung mit Christo ein mündliches Essen des transsubstantiirten Christus. Luther (wie wir sehen werden) warf mit dem Meßopfer zugleich die ganze Beziehung auf Jesu Tod überhaupt hinweg, und hielt das, was bisher als Mittel gegolten, die Lebensvereinigung mit Christo, in ihrer mittelalterlichen Form als mündliches Essen (wenn auch mit Aufgeben der idololatrischen Momente der Transsubstantiation) als den Hauptpunkt im Abendmahl fest. So kam er dazu, die Einsetzungsworte auf den verklärten Leib zu beziehen, und alsdann das ἐστὶν in substantieller Bedeutung zu fassen. Die Schweizer dagegen warfen nicht mit dem Meßopfer die ganze Beziehung auf Jesu Tod hinweg, sondern behielten diese Beziehung bei, reinigten sie aber von der Irrlehre vom wiederholten Opfer, und erfaßten nun das Wesen des heil. Abendmahls als eine Aneignung der ein für allemal durch Christi Tod erworbenen Sühne. In dem bestimmten Gegensatze zur „Wiederholung" des Opfers Christi nannten sie es ein „Gedächtniß" des Opfers Christi. Daher dieser vielverschrieene und doch in jenem Gegensatze so vollständig richtige Ausdruck.

Es ward also ausgesprochen: das Abendmahl nütze nicht und wirke nicht Sündenvergebung dadurch, daß man den neu geopferten Christus esse, sondern dadurch, daß man an den einmal geopferten Christus glaube. Wie das „Gedächtniß" der „Wiederholung", so wurde also zweitens der Glaube dem mündlichen

Essen entgegengesetzt. Wir müssen uns nun aber durchaus erinnern, daß wir es hier nicht mit dem Glauben im Sinne Luther's, sondern mit dem Glauben im Sinne Zwingli's zu thun haben, nicht mit jenem subjektiven credere, welches die Heiligung und unio mystica noch außer sich hat, sondern mit jener objektiven fides, welche mit dem Leben Christi in uns und unser in Christo ohne weiteres gleichbedeutend ist. Dieser Glaube involvirte schon jene Lebensvereinigung mit Christo, welche im heil. Abendmahl zu der Aneignung der durch Christi Tod erworbenen Sühne als das Mittel zum Zwecke hinzukömmt.

Doch würde man sich täuschen, wenn man glaubte, dieses Moment der Lebensvereinigung mit Christo als des Mittels wäre, so wie es involvirt war, auch sogleich mit Bewußtseyn ausgesprochen worden. Dies geschah zwar, aber noch nicht sogleich, auch bei weitem nicht mit der Kraft, womit die Beziehung auf den Tod des Herrn urgirt wurde. In der zweiten Disputation blieb jenes Moment noch ganz unerwähnt, geschweige daß vollends die subtilere Frage: ob die Vereinigung mit Christo im Sacrament eine andre oder die gleiche sey, wie außer dem Sacrament, schon aufgeworfen worden wäre. Der Pfarrer Burgauer von St. Gallen berichtete [22]): „Des andern artikels halb, antreffend das opfer der „meß, hab ich vormals gehalten und geprediget, es syg allein ein „widergedächtnuß deß, so Christus einist gethon hab, als er dann „ein ewig gnüg bezalig opfer sich gemachet hat in die ewigkeit (Hebr. „7; 9; 10) daß er unser sünd getragen und für uns gebeten hat „(Jes. 53, 12) und eroffnet uns die gschrift nit von eim opfer sun„der von einer widergedächtnuß. Darzü ouch menglichem ze wüssen „ist: als ich für einen lebendigen menschen nit nüß [genieße] spys „oder trank, daß es jm zü statten kumme und er darvon ersättiget „werde, desglychen soll ein ieder christenmensch dises hochwürdig sa„crament selber niessen und empfahen zü einer festen, stäten befesti-

22) Opp. Zw. I, 514 f.

„gung sines gloubens .... er soll es empfahen als ein wort und „zeichen göttlicher verheissung und züsagung der gna„den, zü verzyhung der sünden.“ Ebenso bekannte der nachherige Wiedertäufer Balthasar Hubmeier [23]), „daß die meß nit „ein opfer sye, sunder ein verkündung des testaments Christi, „in dem gedacht wirt sines bittren lydens und siner selbsufopferung, „so er sich einmal ufgeopfret am krüz, und fürhin nimmer geopfret „wirt; und das durch ein uswendig sichtbarlich warzeichen und „sigill, durch das wir gänzlich vergwüßt werdend der verzyhung „unserer sünde.“ Ebenso stellt nun Zwingli in der christenlichen ynleitung [24]) (nach jener Disputation) die Beziehung auf den Tod Christi als die Hauptsache durchaus in den Vordergrund. „Hie „sehend wir zum ersten, daß Christus spricht: der lychnam, der „für üch gebrochen wirt; das ist: wie ich üch iez das brot für„brich, also wird ich verhergt und getödt für üch. Darnach spricht „er: das thünd zü gedächtnuß min! Sich, er nämt es selbs ein ge„dächtnuß, und des mals, do er es selbs ynsatzt! daran wir sehend, „daß Christus selbs nit geopfret hat nach dem nachtmal, do er den „jüngeren sin fleisch und blüt geben hat; sunder erst morn deß [po„stridie] do er am krüz starb. Und soll aber sin fleisch und blüt [25]) „zü einer widergedächtnuß deß geschehen, das er gethon hat, wie „harnach kummen wirt. Jez folgend die wort des blütes: Dergly„chen ouch das trinkgeschirr [26]) nach dem nachtmal, sprechende: Das „trinkgeschirr das nüw testament ist, in minem blute. Das thünd,

---

23) Ebendas. S. 530.

24) Opp. I, 564.

25) „Sin fleisch und blüt“ ist hier nichts als liturgische Benennung des Abendmahls. Daß auch Zwingli diese Benennung, die wir bei den Kirchenvätern so oft fanden, gebraucht, ist wahrlich der klarste Beweis, daß man bei den Kirchenvätern auf jene Benennung keine dogmatischen Schlüsse bauen darf.

26) Der Ausdruck „Kelch“ ist noch heute in der zürcherischen Mundart unbekannt.

„so oft jr es immer trinkind, zü gedächtnuß min! Dann so oft jr „essen werdend das brot und das trinkgeschirr trinken, so verkündend „u. s. w. Diß sind die wort des blütes Christi, in welchen wir „zum ersten verstan söllend, daß diß wort trinkgeschirr für das wort „trank hie wirt genommen. Darnach nämt er das trank das nüw „testament, das ist den nüwen bund und gemächt [Vermächtniß]. „Denn Christus hat uns, wie obstat, mit sinem blütver„giessen widerum mit sinem himmelischen vater gefri„det, und ein ewigen bund gemacht, durch jn zü gott ze kum„men. Und so wir die eigenschaft des Testaments besehend, so ist „ein gemächt erst denn ufgericht, wenn der stirbt, der es geordnet „hat. Also ist das testament erst am krüz in sinem tod ufgericht. „Als wenig nun ein mensch sölch testament mag ufrichten, als Chri„stus hat ufgericht: als wenig mag er ufopfren; aber wol mag „er widergedenken, was Christus gethon hat. Und so er sich in „sin lyden und erlösen verlaßt, wirt er heil. Deß hat er uns ein „gwüß sichtbar zeichen gelassen sines fleischs und blütes," — also Brod und Wein sind Zeichen des gebrochenen Leibes, des vergossenen Blutes — „und heißt die beede essen und trinken zü „gedächtnuß sin."

Kein Wort von significat! Kein Wort von „bedeutet"! Auf der richtigsten, klarsten, einfachsten Erklärung der Worte „mein Leib, „der für euch gebrochen wird", „das neue Testament in meinem „Blut", erbaut sich seine Lehre! Er erkennt, daß in den Einsetzungsworten von dem gebrochnen (nicht dem verklärten) [27]), und zwar von dem einmal gebrochenen Leibe Christi, nicht vom Meßopfer die Rede ist. Und doch cursirt noch weit und breit die Meinung, daß die ganze Abendmahlslehre Zwingli's von der Auslegung des est durch significat ausgegangen sey!

---

27) Vgl. seine „erste Predigt zu Bern" (Opp. II, A, 218). „Die wort: „der für üch hingegeben wirt, leerend uns, daß er uns nit, wie er „uferstanden, ze essen gegeben, sunder, wie er gekrüzget."

Zwingli redet zunächst nur von jener Beziehung auf den Tod Christi, und läßt die Lebensvereinigung als das Mittel der Aneignung der Sühnung noch bei Seite liegen, reflektirt noch nicht auf dieselbe. Hoffentlich wird man nun wieder weidlich über den „flachen Zwingli", den „nüchternen trockenen Zwingli", den „kahlen Zwingli" den gebührenden Zorn auslassen! Die Lehre vom Versöhnungstode Christi ist freilich gar zu flach und trocken, und es ist Zwingli nicht zu verzeihen, daß er für den Anfang bei jener seichten Lehre stehen blieb, und auch im heil. Abendmahl zunächst nichts wissen und sehen wollte, als Christum den Gekreuzigten —!

Aber blieb er denn wirklich dabei stehen? Wenn er auch vorzugsweise die Beziehung auf Christi Tod urgirt hat (wozu ihn der Gegensatz gegen das Meßopfer so natürlich veranlaßte), so hat er diese Beziehung doch nicht allein hervorgehoben. Im Brief an Wyttenbach und deutlicher noch in der Schrift de canone Missae weist er nach, wie die Aneignung der im Abendmahl uns versiegelten Sühne allerdings in einer (centralen) Lebensvereinigung mit dem erhöhten Christus bestehe. Nachdem er an dem erstgenannten Orte gesagt, daß das Abendmahl keine Wiederholung des Opfers Christi sey, daß Brod und Wein unverwandelt und Zeichen des einmal geopferten seyen, geht er zu der Frage über, wiefern das Erfassen Christi im Glauben ein Essen Christi sey und heiße. Qui in hac re curiosi sunt, fidem non habent, nam si fidem haberent, facile acquiescerent in puris Christi verbis. Si panem comedissent, quemadmodum ipse Joh. VI. docuit, non essent amplius anxii, qui fieret, ut eum ederent, qui in dextera Dei sedet. Daß dies geschehe, setzt er voraus; wie es geschehe, erklärt er für unbegreiflich, und will darüber nur soviel wissen, als Joh. 6 geschrieben steht. Auch er entnahm die Gewißheit der Lebensvereinigung mit Christo nicht unmittelbar aus den Einsetzungsworten, sondern erst mittelbar aus der Vergleichung der johanneischen Stellen, die von der centralen Einheit der Wiedergebornen mit Christo überhaupt handeln.

Daß eine Vereinigung stattfinde, behauptet er mit Entschiedenheit. Hoc exemplo utor: ignem non esse in silice, nisi dum excutitur; sic Christum sub panis specie non teneri, nisi dum fide quaeritur; jam edi, sed mirabili modo, quem fidelis non anxie scrutatur. Hier glaubt man ihn fast an Luther's Ansicht anstreifen zu sehen, sofern er nämlich ein Seyn Christi im Brode im Moment des gläubigen Genusses annimmt; genauer betrachtet, ist es vielmehr jene Vorstellungs- und Redeweise, welche wir (Thl. I, S. 407—414) als die ursprüngliche des Paschasius Radbertus haben kennen lernen, und welche wir später im Syngramma wiederfinden werden. Der Gedanke ist, daß unter der Bedingung vorhandenen Glaubens mit dem Akte des mündlichen Essens der Zeichen ein Akt des innerlichen Empfangens Christi stattfinde; dieser Gedanke ist so ausgedrückt: Christus sey in Brod und Wein, aber so wie der Funke im Kiesel, das ist nichts anderes als „potentialiter", wie Paschasius gesagt hatte. Es wird bildlicher Weise dem Brode selber die Kraft zugeschrieben, Christum dem Communikanten mitzutheilen. Die Mittheilung selber ist eine wunderbare, unbegreifliche. Ohne das positive Wie derselben zu bestimmen, wehrt Zwingli nur negativ jede sinnlich grobe Vorstellung ab: Christo convenit, ut aut in coelo ad dexteram Dei sedeat, aut in terra in pectore fideli. Wie weit entfernt ist er von der Meinung, daß das Seyn Christi im Himmel sein wahres Seyn in uns ausschließe! Freilich denkt er sich das letztere nicht als ein locales, sondern als ein geistliches. Nicht dem Leibe, sondern dem Gemüth, der Seele, theilt er sich mit. Aber von jenem falschen Spiritualismus, dem die Seele ein unreales, unsubstantielles ist, war er freilich fern.

Fassen wir die gesammte Ansicht, welche wir bisher bei ihm fanden, in kurze Sätze zusammen, so sind es folgende:

1) Das h. Abendmahl ist nicht eine Wiederholung des Opfers Christi, sondern ein Gedächtniß desselben.

2) Wir erlangen Vergebung der Sünden nicht durch Essen des

neu geopferten Christus, sondern durch den Glauben an den einmal geopferten.

3) Auch im heil. Abendmahl sind wir also nicht gebend (opfernd), sondern empfangend.

4) Wir empfangen darin jene Eine, selbige Vergebung der Sünden, die Christus einmal durch seinen Tod erworben hat.

5) Brod und Wein sind also nicht ein neu zu opfernder Leib und Blut Christi, sondern sie sind Zeichen des einmal gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes Christi.

6) Die durch Christum ein für allemal erworbene Sühne wird überall und auch im Abendmahle durch den Glauben (d. h. das Leben Christi in uns und unser in Christo) angeeignet, wobei Christus wahrhaft unsre Speise wird, und den neuen Menschen in uns, das neue Leben in uns, nährt.

7) Dies geschieht nicht auf sinnliche Weise, durch ein Eingehn Christi in unsern Leib, sondern durch ein Wohnen Christi in unserer Seele.

8) Im h. Abendmahl ist Christus für den Gläubigen real da, und wird (auf's neue) von ihm gegessen, eben als geistliche Speise.

Wir finden hier schon ganz die Grundzüge der nachherigen calvinischen Lehre, bemerken jedoch, daß Zwingli die ersten fünf Säze allenthalben weit mehr urgirt hat, als die drei letzten. Diese deutet er nur an; sie sind noch embryonisch, als Keime späterer Entwicklung, vorhanden. Freilich auch von dieser Entwicklung fehlen uns die Spuren nicht. Am deutlichsten redet er von dem Momente der Lebensvereinigung mit Christo in jener Schrift de canone Missae (schon im Aug. 1523, vor jener zweiten Disputation.) Hier stellt er den Satz auf, daß wir im Abendmahle Gott nichts opfern oder geben, sondern etwas von Gott empfangen, und unterscheidet sodann ausdrücklich zweierlei Seelenspeise, die wir von Gott empfangen, nämlich erstlich das Wort Gottes als Inhalt der Heilspredigt, woran wir glauben, zweitens Christum selber, der sich uns zur lebendigen und lebenschaffenden Speise gebe,

um sich selber in uns kräftig zu reproduciren. Er läßt nämlich erstlich beten [28]): ut esurientes animas nostras coelesti cibo pascas. Anima nostra spiritus est, tua manu ad imaginem tuam factus, unde alio cibo, quam spirituali refici non potest. Is autem solo verbo oris tui administrari potest. Oramus igitur, ut verbi tui cibo nunquam nos destituas. Frustra enim carnem Filii tui ederemus, nisi per fidem verbi tui hoc ante omnia firmiter credamus, quod Filius tuus nos expiarit. Nachdem er so um das Wort von Christo, durch das wir zu jenem Glauben kommen, der zu gesegnetem Essen des Fleisches Christi nöthig ist, hat beten lassen, bemerkt er ausdrücklich: Haec oratio cibum verbi postulat; und beginnt nun das folgende Gebet mit der Bemerkung: Oratio ad cibum corporis et sanguinis Christi descendit. Hier läßt er nun beten: Tuo igitur, o Domine, verbo docti, coelum et terram potius perire, quam verbum tuum, firmiter credimus, ne apicem quidem ullum unquam casurum. Quo fit, ut, sicut filium tuum pro nobis semel oblatum patri reconciliasse credimus, ita quoque firmiter credamus, eum sese nobis animae cibum sub speciebus panis et vini praebuisse, ut liberalis facti memoria nunquam aboleretur. Tu tamen, si fides uspiam labascit, auge nobis fidem, et da, ut sicut filius tuus per crucis contumeliam et amaritudinem in gratiam tuam nos reduxit, deliciasque nobis aeternas peperit, ita nos quoque, dum carnem ejus edimus et sanguinem bibimus, ad ejus exemplum hujus mundi aerumnas et afflictiones eo duce et protectore vincamus. Ad hunc enim usum se in cibum dedit, ut quandoquidem ipse vicerat mundum, nos quoque, cum eo vesceremur, ad vincendum mundum animaremur. Frustra jactabimus nos ad ejus memoriam facere, quod ipse fecit, si

---

28) Opp. III, pag. 114 sq.

verbo solum hoc praedicemus. Tu igitur, clementissime pater, per Christum Filium tuum dominum nostrum, per quem omnia vivificas, instauras et moderaris, da, ut factis eum exprimamus, ut in Adam olim obliterata imago hac via speciem suam recipiat. Quod efficacius firmiusque nobis contingat, da, ut, quotquot ex hujus Filii tui corporis sanguinisque cibo participaturi sunt, unum solumque spirent et exprimant, ac in eo, qui tecum unus est, ipsi unum fiant. Per eundem Christum dominum nostrum.

Hier begegnen uns die alten biblisch-zwinglinischen Ideen von der Lebenseinheit mit Christo als der Einheit von Glauben und Heiligung, und wir sehen diese Ideen auf das h. Abendmahl angewendet. a) „Es genügt nicht, mit Worten das Gedächtniß Christi zu verkündigen", sondern „das in Adam verlorene Ebenbild Gottes muß durch Christum in uns neu lebendig werden." Christus ist es, der „alles lebendig macht." Der Glauben ist, wie die Hingabe an Christum den einigen Versöhner und die Hoffnung auf seinen Tod allein, so zugleich das neue Leben, worin wir continuirlich „ihn athmen, ihn ausdrücken", ihn in uns reproduciren, und ihn in Folge dessen auch in unserm Wandel, „in Thaten ausdrücken", und das ist nicht unsre That, sondern seine That in uns; wir sind todt, er ist's „der alles lebendig macht". b) Dies Glaubensleben erleidet aber Schwankungen; „fides labascit"; und so muß Gott stets neu „den Glauben in uns mehren", d. h. „geben, daß Christus, wie er einmal uns versöhnt hat, so auch stets neu uns die Welt überwinden helfe." Und dazu, „ad hunc usum", „giebt er sich zur Speise", und so wird bei der einzelnen Abendmahlsfeier gebetet, Gott möge jene „Einheit mit Christo" erneuen. Das h. Abendmahl ist also eine bestimmte, momentane Erneuerung der Einen, continuirlichen centralen Lebensgemeinschaft mit Christo. c) Dieses geistliche Essen Christi als der lebendigmachenden Seelenspeise wird auf das deutlichste unterschieden von der Speise des göttlichen Wortes. Und somit wird auch d) das Moment der Lebensgemeinschaft

(oder des Glaubens im zwinglinischen Sinn) als das Mittel der Aneignung und Einverleibung Christi und aller seiner Wohlthaten, deutlich unterschieden von dem historischen Faktum des Todes Christi und der hiedurch ein für allemal erworbenen Sühne oder Sündenvergebung, deren Aneignung der Zweck jener Lebenseinheit ist.

So beginnt bei Zwingli die Lehre vom heil. Abendmahl sich in staunenswerther Reinheit nach allen ihren Momenten zu entfalten, von der ersten Grundbeziehung auf Christi Tod an bis zur tiefsten Auffassung der unio mystica. Dort wird die Wiederholung des Opfers, hier die peripherische Art der Aneignung ausgeschlossen. Nach jener Seite ist das h. Abendmahl ein Gedächtniß des Todes Jesu, und Brod und Wein Zeichen des gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes; nach dieser Seite ist das h. Abendmahl ein Akt der erneuten Vereinigung mit Christo, und Brod und Wein Siegel dieser Vereinigung. Das alles hatte sich entwickelt, und noch war von dem significat mit keinem Worte die Rede gewesen.

Was war es nun, das die weitere Entwicklung dieses Lehrbegriffs unterbrach? — Schon die Opposition gegen das Meßdogma veranlaßte, wie wir sahen, unsern Reformator, nachdem er im Aug. 1523 schon jene tiefen Blicke gethan, noch im Oktober desselben Jahres auf der zweiten zürcherischen Disputation fast allein die Beziehung auf den einmaligen Tod Christi in den Vordergrund zu stellen. Es mußte ja natürlich dieses Fundament der ganzen Lehre erst gegen alle Angriffe festgestellt seyn, ehe an ein Weiterbauen zu denken war. Nun kam noch die Controverse mit Luther hinzu. Auch dieser wollte, wenn schon von einer andern Seite her, jenes Fundament Zwingli'n entreißen; er bezog die Einsetzungsworte nicht auf den gebrochenen, sondern unmittelbar auf den verklärten Leib; er sah in ihnen unmittelbar eine Aussage, daß das Brod der verklärte Leib Christi sey. Da konnte Zwingli nicht anders, er mußte immer und immer wieder urgiren, daß vom gebrochnen Leibe, vom Tode Christi in den Einsetzungsworten ursprünglich die Rede

sey, daß Brod und Wein dem Wortsinn nach als Zeichen des Todes Christi hingestellt würden. Gegen jene Auffassung, welche aus den Einsetzungsworten unmittelbar eine Lebensvereinigung mit Christo, und zwar eine peripherische durch mündlichen Empfang, folgern wollte, mußte er, seiner heiligsten Ueberzeugung nach (und wie wir glauben, auch der Schrift gemäß), sich standhaft opponiren; von dieser Seite her ließ er sich das Moment der Lebensgemeinschaft nicht aufdringen. So trat im Streit mit Luther dies Moment wieder ganz zurück, und er urgirte wieder durchaus, in der ganzen Reihe seiner Streitschriften allein die Beziehung auf Christi Tod.

Hat ihn vielleicht die Hitze des Streites verleitet, jenes Moment der centralen, wahren Lebensgemeinschaft, das er von richtiger Basis aus gefunden, und das Calvin und Melanchthon hernach aufgriffen, ganz aufzugeben und hinwegzuwerfen? Ist er von einer bereits erstiegenen Höhe nachher selber wieder in eine Einseitigkeit herabgesunken? — Mit nichten. In seiner „ersten Predigt zu Bern", d. h. in der ersten der beiden Predigten, die er auf der Berner Disputation 1528 gehalten, hier, wo er außerhalb des Schlachtfeldes der Controverse mit Luther, auf ruhig positivem Boden stand, entwickelte er jene Idee, die er fünf Jahre zuvor in der Schrift **de canone Missae** ausgesprochen, wieder mit ganzer Klarheit und Energie. „Do er nun", sagt er[29]), zü sölichem (zum Leiden) unseren „lyb an sich genommen, so hat er jn ouch zü der glori angenommen. „Hat er jn angenommen, darin ze sterben und jn ze himmel ze fü„ren, so hat er ouch unsere lyb darzü verordnet, daß sy ze himmel „kömmind; dann ie sin glori und er versichret uns, daß ouch wir zü „siner glori und eer kömmind. Und das ist, das Jerenäus redet: „daß der lychnam Christi uns spyse zü der urstände [Auf„erstehung], das ist, uns vertröste und versichre die urstände des „lychnams Christi, daß ouch unsere lychnam werden uferston; dann „uferstanden versichret er uns zur erständnuß, nit geessen." Hier

---

29) Opp. II, A, S. 212.

wehrt er den Gedanken an ein Eingehn Christi in unsern verweslichen Leib ab, als hinge hievon die Auferstehung ab. Dennoch sagt er, der Leib des Auferstandenen speist uns zur Auferstehung, nämlich: „das ist, daß Christus unser eigen ist, und wir sin, daß „wir sine glider sind, und mit jm als mit unserem houpt einen lych„nam machend. — So aber das houpt lebt, lebt ouch der lyb; „und so der lyb lebt, ist gwüß, daß ouch das houpt lebt. — Uf das „schlüßt nun Paulus also: Sytenmal Christus unser houpt ist und „wir sin lyb, so folgt, wenn er stirbt, daß ouch wir sterbind, so er „glebt, daß ouch wir lebend." Auch hier die Idee der centralen Lebenseinheit. Wie das Leben des Hauptes das der Glieder selbst ist, so real lebt Christus in seinen Gliedern, in die er hineingeboren ist, und darauf gründet sich die Gewißheit der Auferstehung auch des Leibes. Nicht unmittelbar dem Leibe, dem verweslichen, theilt der Herr sich mit, sondern der Seele. Aber von da aus wirkt er, jetzt heiligend, dereinst belebend, auch auf den Leib.

Diese Darstellung der selbständigen, positiven Entwicklung der Abendmahlslehre Zwingli's hat uns schon in den Stand gesetzt, den Streit mit Luther in einem anderen Lichte anzusehen, als es gewöhnlich geschieht. Sehen wir nun vollends, von welchem ganz anderen Punkte aus Luther zu seiner Abendmahlslehre kam, und wie er alsdann nicht zunächst über die Lehre von der Wiederholung des Opfers Christi einen Streit zu bestehen hatte, sondern vielmehr vor allem mit einer Auffassung in Kampf gerieth, die das Moment der Lebensgemeinschaft decidirt leugnete, so begreifen wir dann um so besser, wie ihm gerade dies Moment als das wichtigste erscheinen mußte, wie er dies Moment vor allen andern in den Einsetzungsworten zu finden suchte, und so sehen wir dann auch leicht ein, wie es nicht anders geschehen konnte, als daß er bei so völlig verschiedener Grundanschauung am Ende nothwendig mit Zwingli gegnerisch zusammenstoßen mußte.

---

§. 30.

Luther und Carlstadt.

Seiner ganzen Natur nach mußte Luther geneigt seyn, vor allem darnach zu fragen, was das Sacrament für das innere subjektive Gemüthsleben des Gläubigen für eine Bedeutung habe. Dies mußte ihn von selbst auf die weitere Frage führen, was der Sacramentsgenuß für eine besondere Bedeutung für den Christen habe, im Unterschied von den anderweitigen Vorgängen des geistlichen Lebens, im Unterschied also auch vom subjektiven Glauben. So war er schon hindurch mehr darauf geführt, von Anfang an das Moment der Vereinigung mit Christo zu urgiren, als Zwingli, und dagegen die Beziehung auf den Tod Christi — jenen Punkt, wonach das h. Abendmahl nicht verschieden vom Glauben überhaupt, sondern ihm gleich ist, — etwas zurücktreten zu lassen.

In der That richtete sich Luther's erste Opposition nicht gegen die Lehre von der Wiederholung des Opfers Christi, sondern gegen den Kelchraub. Daß dem gläubigen Christenmenschen beim Empfang des Leibes und Blutes Christi auch äußerlich nichts entzogen werde, lag ihm vor allem am Herzen. Noch hatte er kein weiteres Dogma der römischen Kirche, als den Ablaß und die Pabstgewalt angegriffen, da wandte sich sein Blick auf den Kelchraub. Im Nov. 1519 schrieb er seinen „Sermon von dem hochwürdigen Sa„crament des heil. wahren Leichnams Christi“ [1]). Vor allem redet er von den sichtbaren Zeichen, und hält es für gut, „daß „die Kirch in einem gemein Concilio wiederumb verordnete, daß

---

1) Wittenb. VII, 15. Jen. I, 205. Altenb. I, 331. Leipz. XVII, 272, Walch XVIII, 522, Löscher III, 902. Irmischer, polem. Schr. I, 25. Ich zitire im einzelnen die Seitenzahlen nach Irmischer.

„man allen Menschen beider Gestalt gebe, wie den Prie-„stern." Die Concomitanz zwar läßt er noch unbestritten; „nit da-„rumb", fährt er fort, „daß eine gstalt nit gnug sei, so doch wohl al-„lein des Glaubens Begierde gnug ist, als St. Augustin spricht — — „sondern daß es ziemlich und fein wäre, so des Sacraments Gestalt „und Forme oder Zeichen nit stucklich eins Theils, sondern ganz ge-„ben wurden." Dann redet er von der „Bedeutung oder dem Werk „dieses Sacraments"; diese ist „die Gemeinschaft aller Heiligen", und dieselbe „steht darinne, daß alle geistlich Guter Christi und seiner „Heiligen mitgetheilet und gemein werden dem, der dieß Sacrament „empfäht." Sogleich richtet sich sein Blick auf das, was das subjek-tive Gemüth empfängt. Er beschreibt dies nun näher so. „In die-„sem Sacrament wird dem Menschen ein gewiß Zeichen von Gott „selber geben durch den Priester, daß er mit Christo und seinen „Heiligen soll also vereinigt, und alle ding gemein sein, „daß Christus Leiden und Leben soll sein eigen sein, „darzu aller Heiligen Leben und Leiden." Wie merkwür-dig! Das subjektive Materialprinzip Luther's von dem Gegensatz des Glaubens und der Werke hatte sich noch nicht soweit nach der objektiven Seite entwickelt, daß er eingesehen hätte, wie die Versüh-nung durch Christum allein das Objekt des Glaubens sey; noch ging das Leben und Leiden der Heiligen neben dem Leben und Leiden Christi her als Objekt jenes Glaubens; an eine reine Be-ziehung des Abendmahls auf Christi Tod war noch nicht im ent-ferntesten zu denken: aber schon ist das Moment der Vereinigung mit Christo völlig und bestimmt entfaltet. Für Zwingli sind Brod und Wein Zeichen des einmal gebrochnen Leibes und einmal vergossenen Blutes Christi, und das Moment der Vereinigung mit diesem Christus tritt zurück; bei Luther ist das Sacrament ein Zeichen der Vereinigung mit Christo, und die Erkenntniß der Bedeutung des Todes Christi fehlt noch, und mit ihr die Beziehung des Sacraments auf diesen Tod.

„Welcher nu vorzagt ist, den sein sundlich Gewissen schwächt „oder der Tod erschreckt, oder sonst ein Beschwerung seines Herzens

„hat, will er dieselben los sein, so gehe er nur fröhlich zum Sacra„ment des Altars, und lege sein Leid in die Gemein, und such Hulfe „bei dem ganzen Haufen des geistlichen Korpers." Da sehen wir nun mit Augen, wie Luther vor allem die Bedeutung in's Auge faßt, die der einzelne Sacramentsgenuß für den einzelnen Moment des innern Lebens hat. Für Zwingli ist's ein Zeichen des Einen Todes Christi, durch den alle Sünden mit einander vergeben sind, und die Bedeutung, die der einzelne Abendmahlsgenuß hat, tritt wenigstens in den Hintergrund. Für Luther ist's eine Arzenei für momentane Anfechtungen, und als das was hilft, ist nicht der Tod Christi erkannt, sondern der ganze Körper Christi sammt allen Heiligen und der ganzen Gemeinde ist das, was — durch Lebensgemeinschaft — hilft.

„Ubir das Alles hat dieser zwo Gestalt, nit bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig naturlich Fleisch in dem „Brod und sein naturlich wahrhaftig Blut in dem „Wein geben, daß er je ein vollkommens Sacrament oder Zeichen „gebe. Dann zugleich, als das Brod in seinen wahrhafti„gen naturlichen Leichnam und der Wein in sein natur„lich wahrhaftig Blut vorwandelt wird: also wahrhaftig „werden auch wir in den geistlichen Leib, das ist, in die Gemein„schaft Christi und aller Heiligen, gezogen und vorwandelt." — Die Beziehung auf den Tod Christi wirft also Luther völlig hinweg. In der Messe war sie genugsam verdunkelt; Luther hat sie nicht, wie Zwingli, wieder hervorgezogen, sondern sie vollends bei Seite liegen lassen. Die Lehre vom Meßopfer hatte nun aber, wie wir im ersten Theil sahen, darauf geführt, die Transsubstantiation zu lehren, und erst in Folge hievon war aus der centralen, geistlichen Vereinigung mit Christo ein mündliches Essen geworden. Diese beiden Stücke behielt Luther bei, obwohl sie, sobald man allein das Moment der Vereinigung mit Christo festhielt, und das der Beziehung auf Christi (wiederholtes oder einmaliges) Opfer fallen ließ, eigentlich ihren Sinn verloren.

Wer müßte nicht zugeben, daß die Entwicklung der Abendmahls-

lehre bei Zwingli eine gesundere war? Zwingli ging von der Erkenntniß der objektiven Heilsthatsache aus; Luther blieb immer noch in subjektiver Mystik befangen. Im letzten Theil seines Sermons (S. 41) bekämpft er wohl auch das Meßopfer, aber nicht, sofern die Bedeutung des einmaligen Opfers Christi dadurch beeinträchtigt wird (dem er ja vielmehr selbst das Leben und Leiden der Heiligen noch zur Seite stellt) sondern nur insofern „die Meß „ein opus gratum opere operati, das ist ein solch Werk, das „von ihm selb Gott wohlgefället," ist; nur insofern, als man sich auf das abgethane Werk als solches verläßt, und die Bedeutung des Glaubens dabei vernachlässigt. Es ist „nit gnug, daß das „Sacrament gemacht werde; es muß auch braucht werden im „Glauben." „Drum sich zu, daß das Sacrament dir sei ein opus „operantis, das ist, ein brauchlich Werk; und Gotte gefalle, „nit umb seins Wesens willen, sondern umb deins glau„bens und guten brauchs willen." Von dieser Seite allein greift er die Messe an, nicht insofern sie eine Beeinträchtigung des einigen Opfers Christi ist.

Dies also ist der erste Ausgangspunkt von Luther's Abendmahlslehre. Auch im Brief an Spalatin vom 18. Dez. 1519 fehlt noch die Beziehung des Sacraments auf die objektive Heilsthatsache, und es tritt noch allein die Bedeutung auf, die es als Verheißung einer momentanen Gnadenverleihung für das subjektive innere Leben des Einzelnen hat. Non enim ullum mihi reliquum est sacramentum, quod sacramentum sit, nisi ubi expressa detur promissio divina, quae fidem exerceat, cum sine verbo promittentis et fide suscipientis nihil possit nobis esse cum Deo negotii. Von da griff er auch die Siebenzahl der Sacramente an.

Ehe wir die weiteren Fortschritte Luther's betrachten, müssen wir noch im Vorbeigehen auf die Benennung Zeichen Rücksicht nehmen, die er dem Sacramente hie und da [2]) beilegt. Spätere Phi-

2) Auch nachher de capt. Bab. Si usu scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam, et tria signa sacramentalia.

lippisten wollten daraus beweisen, daß er Brod und Wein im Sinne, wenn nicht gerade Zwingli's, doch im Sinne von Calvin und Melanthon nur für Zeichen gehalten habe. Wir dürfen diese Behauptung getrost als absurd bezeichnen. Schon Planck [3]) hat sie widerlegt, und die beste Widerlegung liegt in den obenangeführten Stellen selbst. Er nennt das Sacrament oder auch speciell dessen sichtbare Elemente Zeichen, insofern sie Zeichen der im Sacrament verheißenen Gnade Gottes sind, nicht daß er sie für Zeichen des gekreuzigten Leibes und vergossenen Blutes Christi hätte erklären wollen. Vielmehr, Leib und Blut Christi sind selber Zeichen der göttlichen Gnade, die Gott als solche den Menschen giebt, wie aus der Schrift de captivitate Babylonica (1520) sogleich erhellen wird.

In dieser zeigt sich ein Fortschritt. Er erzählt Jen. Ausg. II, fol. 262 b.): Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis libro Sent. IV. acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis verumque vinum, non autem sola accidentia esse adstruerentur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc determinasset, nempe Thomistica h. e. Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse videlicet verum panem verumque vinum, **in** quibus Christi vera caro verusque sanguis **non aliter nec minus** sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Während er also im Sermon vom hochw. Sacrament noch einfach den Ausdruck „verwandelt" beibehalten hatte, trat er hier mit einer neuen Modification, die ihm übrigens auch damals schon festgestanden hatte, an's Licht. Man kann nicht sagen, er hätte die Verwandlung aufgegeben; er hat sie nur in einer modi-

---

3) Gesch. des prot. Lehrb. II, S. 212, Anm. 57.

ficirten scholastischen Fassung gelehrt. Nur die höchste Härte, die zuerst durch Lanfrank hereingebracht worden war: das Aufhören der Substanz von Brod und Wein, bei Fortdauer der Attribute — nur diese Härte einer abstrus scholastischen Ausbildung streifte er hinweg. Dagegen ließ er eine objektive Verwandlung des Brodes und Weines, und eine räumliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den irdischen Substanzen, und einen förmlichen mündlichen Genuß bestehen. Die himmlische Substanz, sagt er ausdrücklich, sey seiner Ansicht nach non aliter nec minus in der irdischen Substanz, als sie nach römischer Lehre in den von der irdischen Substanz übriggebliebenen Accidenzen sey. Er machte aus der Transsubstantiation ganz einfach eine Consubstantiation. Durch die Consecration wird ihm Brod und Wein so verwandelt, daß zu der bisherigen Substanz dieser Elemente eine neue Substanz hinzutritt.

Wie sehr diese Gegenwart Christi von jener, welche Brenz im Syngramma statuirte, abwich, werden wir später sehen. Ebenso wird es uns seiner Zeit klar werden, daß die Lehre der Concordienformel von einer realen aber nicht localen Gegenwart Christi in Brod und Wein eher mit der Lehre des Syngramma und der von mir Thl. 1, S. 228, Satz 38 – 40 ausgesprochenen Lehre, als mit der ursprünglichen Lehre Luther's übereinkömmt. Doch davon später. Für jetzt beachten wir nur, daß Luther im wesentlichen die Verwandlungslehre in ihrer bisherigen Form bestehen ließ. Soweit dieselbe für das religiöse Bewußtseyn Bedeutung hat, blieb sie unverändert. Die Vereinigung mit Christo blieb eine peripherische; Christi Leib und Blut verband sich erst objektiv mit Brod und Wein, und ging mit diesem alsdann zwischen den Zähnen zum Munde ein. Noch in der Instruktion, die er 1534 dem Melanthon nach Kassel mitgab, und von der wir §. 35 näher zu reden haben (vgl. dortselbst Anm. 20) sagt er: „Denn dis ist in Summa unsere Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brod der Leib Christi gegessen wird, also daß alles, was das Brod wirket und leidet, der „Leib Christi wirke und leide, daß er ausgetheilt, gegessen und mit

„den Zähnen zerbissen werde, propter unionem sacramen-„talem“ 4).

Was war es überhaupt, was Luther zu jener unwesentlichen Modification der bisherigen Wandlungslehre bewog? Wie er selbst sagt, Gründe rein scholastischer Art. Es wurden „einige überflüssige Wunder vermieden“. Freilich mochte ihn dies auf die Meinung bringen, daß, wenn nun Andere auch die Consubstantiation leugneten, dies ebenfalls nur aus dem rationalistischen Grunde geschehe, um noch mehr überflüssige Wunder wegzubringen.

Soweit nun hatte sich ihm seine Ansicht bereits vollendet, als er zum erstenmal auch auf die Einsetzungsworte eine kurze Rücksicht nahm 5). Es war natürlich, daß seine Exegese nun im Voraus durch sein Dogma präoccupirt war. Die Beziehung des h. Abendmahls auf die objektive Thatsache des Todes Christi lag außer seinem Gesichtskreis; er faßte das Sacrament allein in derjenigen Bedeutung auf, welche es als einzelne momentane Gnadenverleihung für das subjektive Glaubensleben und dessen Verlauf hat; so erschien ihm als das Wesentliche dies, daß man als ein neues Zeichen des allgemeinen Gnadenverhältnisses zu Gott den Leib und das Blut Christi leiblich zu essen und zu trinken empfange, also die Vereinigung mit dem Verklärten 6). Diese Vereinigung

---

4) Vgl. damit Conc.-Formel I, 7, neg. 21. „Wie wir denn hiemit „das kapernaitische Essen der Leibes Christi, als wenn man sein Fleisch „mit Zähnen zerreiße und wie andere Speise verdaue, welches „die Sacramentirer wider das Zeugniß ihres Gewissens (?) über alles „unser vielfältiges Bezeugen“ [wobei jedoch jene Kasseler Instruktion wohlweislich ignorirt ward!] „uns muthwillig aufdringen, und derge-„stalt unsere Lehre bei ihren Zuhörern verhaßt machen, gänzlich „verdammen.“

5) De capt. Bab. ibid.

6) Wie er sogleich fol. 265, b sagt. Est itaque Missa secundum substantiam suam proprie nihil aliud, quam verba Christi praedicta: Accipite et manducate. Ac si dicat: ecce o homo peccator et

mit dem Verklärten suchte er denn auch unmittelbar in den Einsetzungsworten ausgesprochen zu finden, und glaubte sie darin zu finden. Bei dem „Leibe" dachte er ohne weiteres an den einstmals zwar gebrochenen, jetzt aber verherrlichten Leib, und fand nun in den Einsetzungsworten das Urtheil: das Brod sey substantiell der verklärte Leib. Weil er das ἐστι dabei substantiell faßte, hielt er die ganze Erklärung für einfach und natürlich. Est autem meae sententiae ratio magna imprimis illa, quod verbis divinis non est ulla facienda vis. Dies jene erste, beiläufige Erwähnung der Einsetzungsworte, aus welcher man eine Art, dieselben zu erklären, leicht entnehmen kann.

Allerdings war bei Luther ein tief innerlicher Grund vorhanden, die Seite der realen Lebensvereinigung mit dem verklärten Christus so angelegentlich zu urgiren. Diese Nöthigung lag in dem scholastischen Begriff des Glaubens, den wir bei ihm finden. Zwingli faßte den Glauben unmittelbar als das mit der Wiedergeburt beginnende neue Leben; ihm war der Glaube sogleich nicht ohne das bestimmte Objekt, das seinen Inhalt ausmachte; erst erkannte er die sühnende Bedeutung des Todes Christi in ihrer ganzen Ausschließlichkeit; daraus erst ergab sich ihm die Nothwendigkeit des Glaubens als der Aneignung jener Sühne, und dieser Glaube

---

damnatus, ex mera gratuita charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Der Tod Christi liegt in der Vergangenheit, und wird noch nicht in seiner Reinheit als die Ursache der Sündenvergebung, sondern nur als ein Kennzeichen und Beweis der sonst schon bestehenden misericordia aufgefaßt, und neben ihm ist der im Abendmahl dem Christen geschenkte Leib Christi ebenfalls ein solches Kennzeichen der an sich schon bestehenden göttlichen Barmherzigkeit.

erschien durchaus als ein Verhältniß realer gegenseitiger Lebenseinheit und persönlicher Durchdringung zwischen Christus und dem Gläubigen. Nicht so bei Luther. Wir sahen schon §. 28, wie sein Materialprinzip von allem Anfang an unter einer anderen, weniger objektiven, mehr subjektiv-mystischen Form auftrat, und die in diesem §. angeführten Stellen dienen zur weiteren Bestätigung. Ihm ist der Glaube zunächst ein rein subjektives Verhalten. Er bildet den Gegensatz zum Werk. Er ist die lebendig innerliche, organische Gesinnung, im Gegensatz zum mechanisch abgethanen Werk. Diesen Begriff des Glaubens hat Luther klar entwickelt, lange bevor er das bestimmte Objekt dieses subjektiven Glaubens erkannt hat. Sein Glaube hat noch den ganz allgemeinen Inhalt: bei Gott in Gnaden zu stehen, Vergebung seiner Sünden zu genießen. Das gegenwärtige Verhältniß des Glaubenden zu Gott bildet den Inhalt des Glaubens. Wodurch diese Gnade, diese Sündenvergebung erworben sey, ist ihm noch nicht klar. Das Verdienst der Heiligen besteht noch neben dem Verdienste Christi. So greift er die Messe darum an, weil sie als opus operatum betrachtet wird, wobei auf die Gesinnung des die Messe begehenden keine Rücksicht genommen werde; nicht darum, weil eine Wiederholung des einigen Opfers Christi gelehrt wird. Kurz, ihm ist der Glaube rein ein subjektives Verhalten, eine subjektive Gewißheit der göttlichen Gnade.

Mußte denn nun aber bei einem so tief innigen Gemüth, wie Luther war, nicht alsobald das Bedürfniß einer Compensation dieses subjektiven Glaubens sich regen? Mußte in ihm, dessen inneres Leben seinen Anfängen nach doch in der Mystik wurzelte, nicht die Sehnsucht nach einer realen Vereinigung mit Dem erwachen, in dem das Wesen Gottes erschienen war? Je weniger ihm die objektive Thatsache des Heils, der Tod Christi, noch nahe getreten war, um so mehr mußte er unmittelbar nach mystischer Vereinigung mit dem verklärten Christus verlangen. Je weniger ihm der Glaube sich als continuirliche centrale Lebensgemeinschaft mit Christo darstellte, um so mehr mußte er die unio mystica, der er dort entrieth, in dem Sacrament suchen. Und so bildete sich in ihm jener merkwürdige Dualismus aus, zwischen der spiritualistisch geistigen Erfas-

fung der abstrakten Gnade im subjektiven Glauben, und der sinnlich realen Vereinigung mit der concreten Person Christi im Sakrament [7]). Die letztere in der Form der modifizirten Verwandlungslehre, mit dem mündlichen Genuß, sagte dem derben Manne zu, dem alles geistige sich verleiblichte, dem auch das fein-leibliche sogleich zum grob-leiblichen wurde, wie ihm ja der Teufel selber von Angesicht erschien. Diese eigenthümliche Mystik, innerlich fein, äußerlich in derbes Gewand gehüllt, hielt er fest als eine That seines innersten Lebens. Nicht im Schlummer, sondern in ernsten innern Kämpfen, behauptete er jene ihm einmal liebgewordene Lehrweise. In dem bekannten Brief an die Straßburger (1525) [8]) erzählt er, wie er sich einmal versucht gefühlt habe, mit der Transsubstantiation auch die lokale Gegenwart hinwegzuwerfen: aber diese Zweifel kämpfte er nieder.

Eine Lehre, die ihm innerlich so gewiß geworden war, mußte der ohnehin überkräftige Mann mit um so gewaltsamerer Vehemenz gegen Angriffe von außen vertheidigen.

---

7) An diesem Dualismus laborirt, wie wir sehen werden, die lutherische Kirche bis heute. Die spätern Dogmatiker ließen zwar auch den Glauben durch die sanctificatio hindurch bis zu einer „unio mystica" sich steigern, aber diese unio mystica war keine reale Einheit mit der Person Christi, sondern nur eine subjektive Aneignung des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur Christi. (Vgl. Schmidt, Dogm. der luth. Kirche, im locus von der unio mystica.) Ebenso wurden alle jene johanneischen Stellen von dem (continuirlichen) geistlichen Essen Christi verflacht, und diese manducatio spiritualis nicht als reale persönliche Vereinigung mit Christo, sondern (Conc. Form. II, 7 ed. Rechenb. S. 738) als rein subjektives „credere praedicato verbo Dei, in „quo nobis Christus cum omnibus beneficiis offertur", aufgefaßt. — Bei einer solchen Verflachung der centralen Lebenseinheit mit Christo zu einem subjektiven Glauben mußte man freilich die Vereinigung mit Christo im Sakrament als eine von der manducatio spiritualis verschiedene zweite Art von Vereinigung auffassen!

8) Bei Planck II, 231.

Und diese Angriffe gingen von der unglückseligsten Seite aus. Hätte Luther Zwingli's Schrift de canone Missae sogleich nach deren Erscheinen gelesen, wer weiß, er würde sich haben mit Zwingli verständigen können. Aber solchen Möglichkeiten nachzuhängen, ziemt dem nicht, der auch im scheinbar ungünstigsten das Walten einer höheren Weisheit verehrt! Nach des Herrn Rathschluß sollte der heftigste Kampf nicht ausbleiben. Carlstadt war es, der ihn entfachte.

Wir kennen aus §. 1 Anm. 74 den Geist dieses Mannes. Sein Jagen nach Ehre, seine Ostentation, sein gewaltthätiges, Aufsehen suchendes Wesen, war dem kernvoll gediegenen Luther ohnehin zuwider, und vollends 1524 standen sich beide so feindlich, so gereizt gegenüber. Dann war es auch Luthers Art, die er vom Kloster her noch an sich hatte, in vorkommenden Streitigkeiten derb zu seyn bis zur eigentlichen Grobheit. Freilich ist die Grobheit stets durch tiefen Humor gemildert; es ist nicht blos grob, es ist auch witzig und spaßhaft, wenn er die Schrift an Emser mit den Worten beginnt: „Dem Bock zu Leipzk meinen Gruß!" oder wenn er in der „Nachrede" zum „Urtheil der Theologen in Paris" nur allzu malerisch beschreibt, wie der Pabst die Christenheit für sein „heimlich Gmach" halte, „darein er alle den Dreck und Unflath sei„ner Gesetze schütten, die nur von ihm gehen mochten." Aber grob bleibt das bei allem Humor doch immer. Von jener Humanität, die sich bei den Schweizern durch alle Streitschriften zieht, und die nöthigenfalls noch eher zum beißenden Sarkasmus als zum groben Witze greift, hatte Luther keine Ader. Die Form, mit der er stritt, ward deshalb auch von den Schweizern nicht verstanden, und ihm übler ausgelegt, als er's verdiente; was gutmüthige Rohheit einer überstarken Natur war, erschien ihnen als Mangel an christlicher Liebe, an evangelischem Sinn [9]. So zogen sich denn allenthalben die Wolken zu einem schweren Gewitter zusammen.

---

9) So ruft z. B. Capito in einem Brief an Zw. vom 28sten Oktober 1524, über Luther und Carlstadt: O viros vere evangelicos! Nam Carolstadius ad extremum judicium Domini provocavit, Lutherum illum commeritum publicum supplicium, neque hominem esse

Im Jahre 1524 gab Carlstadt seine Schrift „von dem wider„christlichen Mißbrauch des Herrn Brods und Kelchs" zu Straßburg heraus. Nicht selten liest man die Ansicht, als sey dies überhaupt die erste Schrift gewesen, die Carlstadt über das h. Abendmahl geschrieben. Dies ist irrig; schon im Jahr 1521 hat er eine Schrift: „Von den Empfahern: zeichen: und züsag des heyligen Sacraments, „fleysch vnd blüts Christi" herausgegeben [10]; und wir dürfen diese Schrift, die die Incunabeln seiner Abendmahlslehre enthält, nicht unberücksichtigt lassen. Er führt vor allem den Satz durch, daß auch Sünder, die in ihrem Gewissen beschwert seyen, zum Sacramente kommen dürften, da dies ja gerade für beladene Sünder eingesetzt sey. „Mach es, wie du wilt, so empfachstu nimmer mer Christum „wirdigklich, du empfindest dann dein gebrechen" (fol. 5). Alsdann zeigt er, daß „Christi fleisch, blüt, leyb oder brot ein zeichen ist" (fol. 7); denn wie die Schlange zum Zeichen der Gnade Gottes erhöht sey, so Christus. Die a. t. Zeichen „enden sich" in diesem Zeichen, „das der herr selber ist." Wie ihn die erstere Frage schon auf das Faktum des Todes Christi führen mußte, so faßt er nun hier wirklich das heil. Abendmahl in seiner unmittelbaren Beziehung auf

---

sed prorsus agere cacodaemonem asseveravit, et tamen remiserunt uterque juxta illud: habete benevolentiam etc. Nam appellatum judicem antevertunt. — Und am 14. Nov. Witebergenses nos misere traducunt tanquam blasphemos, haereticos, seditiosos, osores omnis humanitatis. Belli homines huc profecerunt, ut errantes fratres, qui id impendio efflagitant, non dignentur admonere, sed passim literis odiosissimis proscindant. Ganz Unrecht hatte freilich Capito nicht, wenn er in der Art von Luther's Polemik mehr als bloße mönchische Derbheit sah.

10) Das Exemplar, welches vor mir liegt, ist in ein Faszikel ähnlicher Schriften eingebunden, und gehört der hiesigen Kantonalbibliothek (III, M, 108). Es ist in Quart, sammt dem Titel, auf dessen Rückseite der Druck beginnt, 14 Blätter stark. Die Vorrede ist datirt: „Wittemberg. Johannis Baptiste Im ainundzweynzigsten jar." Druckort und Offizin ist nicht genannt.

den am Kreuz erhöhten, in seiner Identität mit dem gekreuzigten. Ein positiver Widerspruch gegen Luther liegt noch nicht vor; auch für Carlstadt ist nicht das Brod ein Zeichen des Leibes Christi, sondern der Leib Christi ein Zeichen der Gnade Gottes. Aber ein leiser Unterschied zwischen ihm und Luther hebt an. Luther faßt das heil. Abendmahl zunächst als den verklärten, Carlstadt als den gekreuzigten Leib Christi. Der letztere hält jene Grundidee der Messe fest, welche Luther fallen ließ.

Ueber die „Subtilität," ob „das brot oder leyb, oder fleisch Christi on essung — — nit das zeichen sey" (er meint wohl, ob nur im Moment des Gebrauches der Leib Christi da sey) will er nicht streiten (fol. 8). Aber das urgirt er im letzten Theil (fol. 9 ff.) mit großem Nachdruck, „daß ein zeichen minder ist, dann das wort; und „das daß [daß das] zeichen von wegen der züsag [Verheißung] für„gestelt wirt." Das Wesentliche, Letzte ist ihm die durch Christi Tod schon ohnehin feststehende Verheißung der Sündenvergebung; das h. Abendmahl giebt nichts neues, sondern nur das alte von neuem. — Auf die specielle Idee der Lebensgemeinschaft geht er nirgends ein.

Schon in dieser Grundansicht waren Keime genug zu Differenzen mit Luther vorhanden. Bald kamen sie zum Ausbruch. Die ausschließliche Beziehung des heil. Abendmahls auf den Tod Christi mußte Carlstadt von selber zu der Ansicht führen, daß das Brod nicht der Gekreuzigte selbst sey, sondern insofern „das Fleisch Christi" genannt werde, als es ein Zeichen des gekreuzigten Leibes Christi sey. Diese Erkenntniß, die an sich einseitig und der Beziehung auf die Aneignung des Verdienstes Christi durch reale Lebenseinigung, ermangelnd war, sprach er nun, gegen Luther pikirt, mit jener ihm eigenen Ostentation aus in jener oben angeführten Schrift vom Jahre 1524, von deren Inhalt bereits Planck [11]) eine so vortreffliche und treue Darstellung gegeben hat, daß wir uns auf ihn beziehen können. Carlstadt leugnete vor allem, daß das h. Abendmahl eine Wiederholung des Opfers Christi sey, sodann daß der Akt des Essens des Lei-

---

11) Geschichte des prot. Lehrb. II, 217 ff.

des Christi ein verdienstlicher Akt sey, wodurch man, neben Christi Tod, als durch ein zweites Sühnmittel, sich Sündenvergebung erwerben könne. Er ging noch weiter; er leugnete auch, daß das Essen des Leibes Christi das rechte Mittel sey, um sich die durch Christi Tod erworbene Sündenvergebung anzueignen. Auch dies geben wir ihm noch zu, sofern er unter jenem Essen das mündliche, also die von uns als „peripherisch" bezeichnete Art der Vereinigung mit Christo gemeint hat. Allein hiemit nicht zufrieden, leugnete er nun überhaupt und schlechthin, daß das h. Abendmahl eine Versicherung sey, durch Christi Tod gesühnt zu seyn. Die einzige Versicherung, an dieser Sühne Theil zu haben, sey der Glaube. — Selbst diese letzte Behauptung wollen wir gerne noch so milde als möglich fassen; auch in ihr liegt noch etwas wahres. In der That ist das heil. Abendmahl nicht ein, vom Glauben getrennter oder trennbarer, neben dem Glaubensleben als zweiter, hergehender Weg der Heilsaneignung. (Vgl. oben Thl. I, S. 223, Satz 15 und S. 505 Z. 2 v. o.). In diesem Sinne hätte Carlstadt Recht gehabt. Aber auf diesen Sinn sind seine Worte nicht beschränkt. Er leugnet auch geradezu, daß der einzelne Abendmahlsgenuß, wie er im Glaubensleben auftrete, dem Christen eine höhere Art der Gnadenbesieglung und Gnadenverleihung gewähre, als andre vereinzelte Akte des subjektiven Glaubens. (Vgl. dagegen Thl. I, S. 223, Satz 16—18, S. 505, Z. 4—7 v. o.) Somit ging ihm der wahrhaft sacramentliche Charakter völlig verloren; an eine reale Lebensvereinigung mit Christo (die wir bei Zwingli zwar zurücktreten aber doch keineswegs mangeln sehen) ist bei Carlstadt von vorneherein nicht zu denken; und selbst die Beziehung auf Jesu Tod ist so abgeschwächt, daß das h. Abendmahl nicht mehr ein Pfand und Siegel der Gewißheit der Versühnung ist, sondern zu einer ordinairen Erinnerung für den Verstand wird, und mit einem an Christi Tod erinnernden Bilde oder einer an Christi Tod erinnernden Rede oder Predigt völlig auf gleiche Linie tritt.

Die tiefe Beziehung des heil. Abendmahles als wahren Sacramentes auf den Tod Christi hatte Zwingli von selbst auf jene richtige Auslegung der Einsetzungsworte geführt, welche er in der „christen-

lichen ynleitung" giebt. Die flache Auffassung des h. Abendmahles als einer, aller eigenthümlichen Bedeutung entleerten Erinnerungsceremonie, brachte Carlstadt auf eine überaus klägliche Exegese der Einsetzungsworte. Nachdem er noch 1524 „ein Gespräch von dem „greulichen abgöttischen Mißbrauch des Sacraments Jesu Christi" herausgegeben hatte, erschien im folgenden Jahre seine Auslegung der Worte: „das ist mein Leib", nebst noch einem Büchlein: „Ob „man mit der h. Schrift beweisen könne, daß Christus im Sacrament sey". Hier behauptete er nun, die Worte: „das ist mein Leib" habe Jesus so gesprochen, daß er bei dem „das" auf seinen Leib gedeutet habe. Der Sinn der Rede Jesu wäre hienach etwa dieser gewesen: „Nehmt jenes Brod und eßt es! — — — Dieser mein „Leib wird gebrochen werden." Für diese abgeschmackte Erklärung berief sich Carlstadt vornehmlich auf das große **H**, mit dem **Hoc** anfange, und auf den Punkt, der ihm vorangehe; auch meinte er, das Neutrum **Hoc** könne ja doch nicht auf das Masculinum panis zurückbezogen werden!!

Diese Schriften Carlstadts, wozu noch die „wider die alten und „neuen Papisten" kam, fanden weit und breit Eingang, und es fehlte nicht an einem Publicum, das, durch das viele wahre hingerissen, das mancherlei falsche nicht bemerkte. Luther, gegen welchen Carlstadt heftig polemisirt hatte, und der schon wegen der Orlamünder Händel ihm nichts minder als geneigt war, war über Carlstadt's Schriften sehr ungehalten; griffen sie doch mit schonungsloser und ungerechter Negation den Punkt des Sacraments an, der ihm stets als der wesentliche an's Herz gewachsen war. Hätte Carlstadt nur gegen die mündliche Art des Genusses Christi polemisirt, und an deren Stelle die reale centrale Vereinigung mit Christo gesetzt, so hätte er gegen Luther Recht gehabt; aber er warf jede Vereinigung mit Christi Person, ja jede sacramentale Besieglung der Sühnung Christi hinweg, so war seine Polemik doppelt unberechtigt.

Die Straßburger traten begütigend in die Mitte. Dies sonderbare Völkchen tritt hier zum erstenmal auf, und sogleich charakteristisch für sein ganzes folgendes Eingreifen in die Geschichte des Abendmahlstreites. Capito und Bucer, namentlich der erstere,

gehörten von Haus aus dem Kreise an, der sich um Erasmus gebildet und dessen reformatorisches Streben dann in Zwingli seinen Mittelpunkt gefunden hatte. Namentlich war Capito persönlich mit Zwingli befreundet und mit ihm und Oecolampad in steter, eifriger Correspondenz. Basel bildete zwischen Zürich und Straßburg das geistige wie geographische Mittelglied. Ihrem ganzen Charakter nach war die Straßburger Reformation der Zürcherischen näher verwandt, als der sächsischen. Doch hatte die durchgreifende Umänderung des Gottesdienstes zu Straßburg wie zu Basel mancherlei Hemmnisse gefunden, und man war in manchen Stücken langsamer vom hergebrachten abgewichen, hatte mehr alte Gebräuche belassen, so daß, wenn in dieser Hinsicht Zürich zwischen Genf und Wittenberg in der Mitte stand, wiederum Basel und Straßburg zwischen Zürich und Wittenberg die Mitte bildeten. Nun hatte Luther, schon um des Verhältnisses willen, das Straßburg zum Reiche hatte, dort einen größeren Einfluß, als in dem, faktisch vom Reiche fast völlig unabhängigen Zürich. Auch an persönlichen Banden fehlte es nicht; wie die Straßburger Kirche durch Capito mit Zwingli verbunden war, so stand sie durch Bucer zu Luther in einer näheren Beziehung. Bucer und Capito aber waren unter einander durch die innigste Freundschaft wie zu einer Person verbunden. Wenn wir nun, so oft später zwischen Luther und den Schweizern Differenzen ausbrachen, die Straßburger jedesmal nicht ohne eine gewisse Eile mit Vermittlungsversuchen auftreten sehen, so wissen wir, daß dies nicht aus willkührlicher Unionssucht, sondern aus einer in ihren Verhältnissen begründeten Nothwendigkeit geschah. Sie mochten, sie konnten, sie durften sich ohne Verletzung der Pietät von keiner der beiden Seiten losreißen, und wenn nun beide Seiten in heftigen Conflikt kamen, so waren sie es, die unmittelbar darunter litten, und zwar nicht äußerlich, sondern, was mehr sagen will, in ihrem Innersten. Leider jedoch drängt sich uns die Bemerkung auf, daß jene wohlgemeinten Vermittlungsversuche fast ausnahmlos den schlimmsten Erfolg hatten und Uebel ärger machten. Es kam nie zu einer ganz reinen Gegenüberstellung des Gegensatzes in seiner Schärfe, was

doch allein zu einer gründlichen Ueberwindung desselben hätte führen können.

Im Jahre 1524 handelte es sich, wie bemerkt, noch nicht um einen Conflikt zwischen Sachsen und der Schweiz. Wenn wir dennoch schon hier einem Vermittlungsversuch der Straßburger begegnen, so darf uns dies nicht wundern. Diese betrachteten, wie sich aus reichlichen Belegen ergeben wird, das h. Abendmahl durchaus von dem Gesichtspunkte, wie Zwingli; sie bezogen es vor allem auf den Tod Christi. In diesem positiven Punkte war ihnen aber Carlstadt verwandt, wenn schon er sich in einem negativen Punkte, in der strikten Hinweglassung aller und jeder Lebensvereinigung mit Christo, von ihnen unterschied. Die Verwandtschaft im Hauptpunkte bewirkte, daß auch die Straßburger Carlstadt's Schrift, wenn auch nicht mit völliger, doch mit theilweiser Billigung aufnahmen. Daß in Straßburg selbst schon der Abendmahlsritus in zwinglinischem Sinn abgeändert worden, legte ihnen vollends den Gedanken nahe, Luthern defensiv zuvorzukommen, auf daß er nicht diese geordneten Aenderungen mit denen Carlstadt's verwechseln möchte. Genug, sie suchten zwischen Luther und Carlstadt begütigend in die Mitte zu treten. Bucer schrieb: „Grund und Ursach aus göttlicher Schrift der Neue„rungen am Nachtmahl des Herrn zu Straßburg vorgenommen", Capito: „Was man halten und antworten soll von der Spaltung „zwischen Martin Luther und Andres Carlstadt" [12]). Wir müssen diesen Vermittlungsversuch schon seiner innern Beschaffenheit nach unglücklich nennen; mehr noch ward er es durch die Umstände, in die er fiel.

Unglücklich war er seiner innern Beschaffenheit nach; denn was konnte es nützen, zweien Gegnern, deren jeder sich seine Ansicht auf dem Wege innerer Ueberzeugung und fortgesetzter Prüfung gebildet hatte, ermahnend zuzurufen: sie sollten über die Frage, ob Christus leiblich genossen werde, nicht streiten, sondern nur an der Hauptsache

---

12) Vgl. Planck II, 225.

festhalten, daß das heil. Abendmahl dazu eingesetzt war, den Glauben zu stärken durch das Wiedergedächtniß des Todes Christi —? Die letzteren Worte waren in Zwingli's Sinn gemeint. Jener Akt, der, seiner Beziehung auf den Tod Christi nach, nicht eine Wiederholung, sondern ein Gedächniß dieses Todes war, diente dann dem Glauben, d. i. dem neuen Leben, zur Stärkung und wahren Speisung. Dies war Bucer's und Capito's Meinung. Sie suchten also wirklich die Carlstadt'sche Beziehung auf Christi Tod allein, mit der Luther'schen Beziehung auf die Lebensvereinigung allein, zu verbinden, indem sie, wie Zwingli, beides in sein Recht eintreten ließen. Aber so konnte Luther ihre Worte nicht verstehen. Ihre Ausdrucksweise war der seinigen zu fremd. Er konnte beim Glauben nur an den subjektiven Glauben, beim Gedächtniß nur an die subjektive Erinnerung denken. Er konnte in ihrer Schrift nichts weiter finden, als daß im h. Abendmahl die Gedanken des Menschen an Jesu Tod erinnert und der subjektive Glaube dadurch gestärkt würde. Luther'n mußten also die Straßburger nicht zwischen ihm und Carlstadt, sondern schlechterdings auf Seiten des letzteren zu stehen scheinen. So unglücklich gerieth dieser Vermittlungsversuch schon seiner innern Beschaffenheit nach.

Dazu fiel er noch in Umstände, die wie vom Erbfeind selber herbeigeführt erscheinen konnten. Als die Straßburger ihre beiden Schriften edirten, sandten sie dieselben Luther'n zu. In demselben Augenblick war aber schon ein Brief des letzteren [13]) unterwegs, der ihr Paket kreuzte, und dieser Brief enthielt nichts anderes, als die sorgsamste Warnung, sich „vor Carlstadt's Gift zu hüten". Man denke sich Luther's Stimmung, als er nun die Schriften der Straßburger erhielt. Schon 1523, in seiner Schrift „Vom Anbeten des „Sacraments des heil. Leichnams Christi" [14]) hatte er nicht allein

---

13) Epist. tom. II, p. 247 b. Hall. tom. XV, p. 2444.

14) Jen. II, 200. Alt. II, 299. Leipz. XVIII, 415. Walch XIX. 1593. Irmischer II, Bd. 5, S. 388 ff.

(S. 412 f.) ganz seine alte Meinung wiederholt, sondern sich auch (S. 397) ausdrücklich gegen die (von ihm selbst freilich schief dargestellte) Idee einer centralen Vereinigung erklärt [15]. Was mußte er nun vollends sagen, als die Straßburger (seiner Auffassung nach) nicht allein den mündlichen Genuß sondern jede auch innerliche Lebensvereinigung mit Christo wegzuwerfen schienen?

Als er Carlstadt's „Gift" sich so verbreiten sah, schrieb er (Anfang 1525) seine bekannte Schrift: „Wider die himmlischen Propheten" [16]), unter denen er spottweise Carlstadt, Storch, Stubner, Cellarius und Münzer verstand. Der eine Theil dieser Schrift bezieht sich auf Carlstadt's Bildersturm, der andre auf seine Abendmahlslehre. „Wer dir eine andere (Heils=) Ordnung furschlägt, da zweifel nicht, „es sey der Teufel, wie dieser Carlstadter Geist ist, wie du „noch baß sehen sollt." Diese Worte bilden den Uebergang zum zweiten Theil.

Carlstadt's Exegese widerlegt er mit leichter Mühe, spottet weidlich über den gelehrten Philologen, der im Worte Hoc den großen Anfangsbuchstaben und das Neutrum urgire, und zeigt, daß Carlstadt's Erklärung auf die Worte: „Das ist das neue Testament in meinem Blut", nicht mehr passe [17]). Er selbst gründet (S. 223 f.) seine

---

15) Wo man die Einsetzungsworte so erkläre: „Wenn ihr dies Brod und „Wein nehmet, so werdet ihr meines Leibs theilhaftig" (wo also Brod und Wein als Pfänder gleichzeitiger Vereinigung aufgefaßt werden). Und wo man diese Vereinigung als „Einleibung in Christi geist„lichen Leib" fasse. — Daß mit dem Seyn unser in Christo nothwendig das Seyn Christi in uns verbunden ist, brachte er nicht in Anschlag. Insofern ist seine Darstellung der centralen Vereinigung schief.

16) Jen. III, 41. Alt. III, 40. Leipz. XIX, 156. Walch XX, 186. Irmischer II, Bd. 6, S. 136 ff.

17) Von dem Ton seiner Polemik giebt folgende Stelle einen genügenden Begriff. S. 225 f. „Aufs dritte kompt er mit seiner griech. Sprache, „und würget sich uber dem Wort τοῦτο. Denn auf griechisch lauten

Exegese hauptsächlich darauf, daß „Nehmet, esset" enge zusammengehöre mit dem folgenden. „Denn so lauten die Worte: Nehmet hin,

---

„die Wort also u. s. w. wilchs noch muß also verdolmetscht werden: „Das ist u. s. w. Das ist das Griechische ganz und gar geben, daß „nicht umb ein Haar feihlet, wie das müssen zeigen alle, die da grie„chisch können, ohn der Peter Rülz zu Orlamünda, der hat was neues „da funden u. s. w. Der Eselskopf will griechische Sprache meistern. „und kann noch nicht Deutsch und Lateinisch recht" u. s. w. Und S. 230 ruft er Carlstadt zu: „Höret ihr's, Herr Peter? Wie „schwizt ihr so sehr? Ists doch Winter und hart gefrorn? Wöllt „ihr ein Schweißtüchlin haben?" u. s. f. Traurig ist, daß ihn das Unmaaß des leidenschaftlichen Eifers bis zum Frivolen treibt. So S. 217. „Das thut zu meinem Gedächtniß. Sintemal, daß sein Leib „für uns gegeben werde, an vielen andern Oertern der Schrift vermel„det ist. Er hats aber zum Uberfluß hinzu gesetzt, sie zu erinnern, „wovon sie sein gedenken sollten. Wie magst du wohl denken, daß „der Trunkenbold Christus sich so voll gesoffen hat am Abend, daß er „mit ubrigen Worten die Jünger hat übertäubet?" Freilich dem Gegner sucht er solch gotteslästerliche Meinung durch sonderbare Consequenzmacherei in die Schuhe zu schieben. Carlstadt hatte behauptet, die Worte: Nehmet hin und esset, gäben schon für sich allein einen Sinn (d. h. seyen ein selbständiger Satz für sich, und die folgenden Worte wieder ein anderer selbständiger Satz für sich.) Luther legt ihm dies so aus, als habe er die folgenden Worte („das ist mein Leib") für überflüssig erklärt. Schon dies war höchst unredlich. Nun zieht er gar noch jene scheusliche Consequenz, Carlstadt erkläre damit Christum für einen Trunkenbold, der im Trunke zweckloses gesprochen habe. Diese Consequenzmacherei ist vollends abscheulich, wird aber doch noch durch die blasphemische Form übertroffen, in welche er sie kleidet. — Solch schaurige Worte hätte Zwingli auch im höchsten Affekt nicht über seine Lippen gebracht! — Man wird mich tadeln, daß ich durch diese Bemerkung den röm. Theologen Wasser auf ihre Mühle liefre. Aber es ist mein heiliger Grundsatz, unparteilich auch im Urtheil über die Reformatoren zu seyn, und ihre Fehler nicht zu beschönigen. Luther ist gerade der Mann, der eine solche Aufrich-

„esset, das ist mein Leib. Das zwingt mit Gewalt, weil es an ein„ander hangt, daß dasjenige, das er sie essen heißt, sei sein Leib." Wir sehen, er denkt sich das Objekt des „esset", das den Jüngern gereichte, als ein noch unbestimmtes, und das folgende Urtheil „das ist u. s. w." als ein definirendes. Dies würde, wie wir Thl. I, S. 15 f. gezeigt haben, scharf gefaßt auf die Transsubstantiationslehre führen. Da aber Luther zuvor schon (de capt. Bab.) sich „um überflüssige Wunder zu vermeiden" die Ansicht gebildet hatte, daß die Substanz des Brodes neben der des Leibes Christi fortbestehe, so faßte er jenes aus seiner Exegese resultirende Urtheil nicht scharf, sondern verstand dasselbe so, als erkläre zwar Christus, das dargereichte sey sein Leib, doch so, daß es nebenbei auch noch etwas anderes, auch Brod, seyn könne. Diese Exegese ist nicht einmal scharf und klar, geschweige daß sie auf einem richtigen exegetischen Kanon beruhte. Die Einsetzungsworte werden nicht begriffen aus dem Ganzen der Handlung, sondern abstrakt für sich genommen. Ja sie werden selber nicht einmal ihrem ganzen Umfange nach berücksichtigt. Wenn Carlstadt lächerlicherweise das Punktum zwischen **manducate** und **Hoc** urgirte, so ließ Luther vollends die Worte „der für euch gebrochen wird", bei der Erklärung des Prädikates ganz unberücksichtigt; er erklärte den „Leib" fürerst für den verklärten Leib; dann erst zog er den Relativsatz hinzu, und fand in demselben bloß eine angehängte historische Notiz, die „auch an vielen andern Oertern der heil. Schrift vermeldet ist", nämlich, daß dieser verklärte Leib, den die Christen im Abendmahl empfingen, zuvor am Kreuze für uns in den Tod gegeben worden sey. Auf die Frage, wie Christus vor diesem seinem Tode schon seinen verklärten Leib habe reichen können, geht er noch gar nicht ein.

---

tigkeit des Urtheils am allerersten verträgt, ohne dadurch kleiner zu werden. „Seine Fehler waren so groß, weil seine Tugenden so groß waren." Er selbst soll gegen das Ende seines Lebens einmal gesagt haben: Stercora mea adorabunt. Von diesem Vorwurf möchte ich mich frei wissen.

Auch aus einem andern Beispiel sehen wir, daß Luther seine Abendmahlslehre nicht aus der Schrift schöpfte, sondern sie zur Exegese der Schriftstellen als fertige mitbrachte. Carlstadt hatte die „Gemeinschaft des Leibes Christi" nach seiner einseitigen Auffassung für die „Gemeinschaft des Leidens Christi" erklärt. Dies will Luther widerlegen, und beweisen, daß man an eine leibliche Gemeinschaft mit dem verklärten Leibe Christi zu denken habe. Woraus beweist er dies nun? Er setzt es ohne weiteres als gewiß voraus, daß auch die Ungläubigen den Leib Christi empfangen (S. 246). „Laß fahren den tollen Geist! Wir antworten auf seine Glosse also: „Erstlich, daß Gemeinschaft des Leidens Christi nicht kann sein die „Gemeinschaft des Leibs und Bluts Christi. Denn wer mit Christo „leiden oder seines Leidens soll theilhaftig seyn, der muß frumm, „geistlich und gläubig sein. Ein sündlicher fleischlicher Mensch thuts „nicht. Aber des Leibs Christi werden auch theilhaftig „die Unwürdigen." Dafür beruft er sich auf die, noch gar nichts beweisende Stelle 1 Cor. 11, 29 „wer das Brod unwürdig isset, „der ißt ihm das Gericht", und darauf, daß Judas (Matth. 26, 23; Luk. 22, 21) ja mit den übrigen Jüngern Christum empfangen habe. Den dem Verräther gereichten Bissen hielt er für das heil. Abendmahl.

Hier haben wir den Ursprung der Lehre Luther's vom Genusse der Ungläubigen, die nachher eine so wichtige Rolle in der ganzen Controverse spielt. Gewiß waren es nicht jene drei Schriftstellen, die ihn auf diese Lehre brachten. Auch hier verräth die schlechte Exegese wieder, daß sie nur zum Mittel dienen mußte, einen schon ohne sie feststehenden Satz äußerlich zu stützen. Wo der innere Ursprung jener Ansicht lag, ist aber leicht zu enträthseln. Mit der Transsubstantiation hatte Luther sie herübergenommen; als er jene zur Consubstantiation umsetzte, fiel damit der Genuß der Ungläubigen keineswegs hin; im Gegentheil, er gehörte ihm mit zur Objektivität des Sacraments. Je mehr er dies als einen Akt für das subjektive Glaubensleben des Einzelnen, je weniger er es in seiner objektiven Beziehung auf den Tod Christi auffaßte, um so mehr

mußte er nach einem andern Momente sich umsehen, wodurch das Sacrament, gegenüber den Einzelschwankungen des subjektiven Glaubenslebens, als ein objektiv sicheres erschiene. In der objektiv localen, vom Glaubenszustande des Communicanten völlig unabhängigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fand er jenes gesuchte Moment.

So entwickelte sich seine Lehre in dieser Controverse mit Carlstadt, oder sie entwickelte sich nicht sowohl, als daß er, je einseitiger Carlstadt's Angriff war, in der früher gefaßten, ebenfalls einseitigen und von positiv irrigem keineswegs freien Ansicht nur mehr und mehr sich befestigte.

Der Streit mit Carlstadt ward beigelegt; am Tag Jakobi 1525 schickte er Luther'n eine Retraktationsschrift zu [18]), worin er sich verwahrt, daß „nieman ainen solchen ernstlichen sin auß meinen bü„chern schöpffen möcht, den er für ainen gewissen götlichen grund „achten würd", und zugesteht, daß er „selbs noch ungewiß sey", und er „kain schrifft [Schriftbeweis] hab, welche mich zü dem alten „oder andern verstand treyb." Seine Schriften vom Sacrament habe er für einen „güten freünd" geschrieben; [?] „darnach kamen meyne „büchlin in den druck, vnnd auß dem druck in die weyte welt, vnd „ich armer bin also in armüt gekommen vnnd bey vilen ain eckel „vnd grewel worden." Er habe die Vergebung der Sünden zum Grunde gelegt; habe er auf diesen Grund Stoppeln gebaut, so sey das aus Unverstand geschehen. — Dies ganze Schriftchen macht einen Mitleid erregenden Eindruck. Von einer Vertheidigung gegen Luther zeigt sich keine Spur. Der, zuvor so tolldreist aufflackernde Mann war durch die ersten Schläge des Unglücks ganz

---

18) „Erklerung wie Carlstat sein ler von dem hochwirdigen Sacrament vnd „andere achtet vnd geachtet haben will." Als Anhang gedruckt zur „Entschuldigung D. Andres Carlstats des falschen namens der auffrür, so jm ist mit vnrecht auffgelegt. Mit ainer vorred D. Mar. Luth. — M. D. XXV." — In einem Faszikel der zürcherischen Kantonalbibliothek (III, N, 116.).

gebrochen [19]). Diese Unterwürfigkeit des geschlagenen Feindes mochte Luther'n wohlthun. Er verstand sich dazu, diese Retraktation herauszugeben, und schrieb eine Vorrede dazu. Er zeigt sich darin „des „höchlich erfröwet, daß er [Carlstadt] frey offenlich bezeuget, er wölle „solch seyne lere, nicht als für ain gewisse und beschloßne warhait „gehalten haben." Luther entschuldigt sich nun selbst, daß er „seiner „titel vnd vorrede vergessen" und das in seinen Schriften gesagte für seine ernste Meinung genommen und ihn darum „so mit trefflichen „heftigen worten" bekämpft habe.

Der Streit mit Carlstadt war also beigelegt. Aber seine Folgen wirkten später nur zu sichtlich fort.

---

19) Diese Haltlosigkeit und Schnelligkeit, mit der Carlstadt seine Meinung wieder aufgiebt, könnte uns beinahe das harte Urtheil Melanthons als wahr erscheinen lassen, daß Carlstadt nicht aus Ueberzeugung, sondern nur aus Haß gegen Luther jene Meinung ausgesprochen habe. (Melanthon de coena 1530: Et controversiam de coena (Carolstadius) tantum odio Lutheri, non aliqua pietatis opinione movit). Vergleicht man indessen die Schrift Carlstadt's vom Jahre 1521 und seine letzte Aeußerung „er habe die Vergebung der Sünden zu Grunde gelegt, aber vielleicht Stoppeln darauf gebaut", so überzeugt man sich doch, daß eine innere Ueberzeugung seiner Lehrentwicklung zu Grunde lag, und daß dem odium Lutheri höchstens das zuzuschreiben ist, daß Carlstadt in dieser Lehrentwicklung sich übereilte und überstürzte, woraus sich dann freilich wieder die rasche Retraktation erklärt.

§. 31.

Der Brief an Alber und was zunächst erfolgte.

Bei dem Ausbruch des Streites zwischen Luther und Carlstadt war Straßburg nicht der einzige Ort, welcher, zwischen die schweizerische und sächsische Reformation mitten inne gestellt und beiden verwandt, die Heftigkeit des Conflikts leidend mitempfand. Nur fand sich nicht allenthalben jenes Streben nach Vermittlung, wie in Straßburg; an anderen Orten fand die Controverse zwischen Luther und Carlstadt vielmehr ein Echo, und drohte sich im Kleinen zu wiederholen. So ein Ort war Reutlingen. Die beiden Pfarrer Hermann und Alber standen nicht so innig verbunden, wie Capito und Bucer; vielmehr ergriffen sie Partei, der eine für Carlstadt, der andre für Luther. Von ihrer Einseitigkeit abgesehen, war Carlstadt's Lehre, wenigstens ihrem Ausgangspunkte nach, der Lehre Zwingli's verwandt; so erklärt sich die freudige Aufnahme, die sie vielfach im Süden fand; vergessen wir dabei nicht, daß selbst im Norden, wo an einen Einfluß Zwingli's nicht zu denken, doch viele durch die energische Beziehung des Abendmahls auf das Faktum des Todes Christi sich angezogen fanden. Genug auch Hermann griff sie eifrig auf, während sein College Alber manches Bedenken fand. Alber darf jedoch weder äußerlich noch innerlich als unbedingter Anhänger Luther's betrachtet werden; nicht äußerlich, denn wie die meisten schwäbischen Prediger, so stand auch er zu den Schweizern in einem weit näheren Verhältniß, und wie sein College, so war auch er mit Zwingli befreundet und correspondirend [1]); nicht innerlich, denn wie sich im nächsten §. ergeben wird, war die Ansicht der Schwaben, die sich nachher im Syngramma aussprach, der Ansicht Luther's, ob auch im Ausdruck ähnlich, doch in der Sache höchst unähnlich. Daß

1) Opp. Zw. III, pag. 589.

Christi Leib im Brode sey, ward zwar behauptet, aber ausdrücklich in jenem Sinn, welchen ich Thl. I, S. 228, Satz 40 durch das Gleichniß mit der Urkunde ausgedrückt habe. Dies Gleichniß habe ich nirgends anders hergenommen, als eben aus dem Syngrammastreite selbst. So wenig Alber mit Luther völlig übereinstimmte, so stimmte er doch mit Carlstadt noch weit weniger überein. Nahm er auch keine peripherische Lebensvereinigung an, so hielt er doch die centrale um so energischer fest, welche Carlstadt sammt jener völlig weggeworfen hatte.

Genug es kam zwischen Alber und Hermann zu einer, wie es scheint, nicht völlig leidenschaftlosen Controverse. Zwingli suchte nun als gemeinsamer Freund vermittelnd zwischen beide zu treten. Den 16. Nov. 1524, also noch bevor der Streit zwischen Luther und Carlstadt beigelegt war, schrieb er seinen Brief an Alber [2]).

In vielem, so schrieb er, stimme er mit Carlstadt überein, in anderem nicht [3]). Den lieblosen Ton der Polemik, wo auch das Wahre ea lege gesagt werde, ut magis offendat quam aedificet, mißbilligte er unbedingt. Die ganze Streitfrage nennt er eine res tam ardua, ut, nisi Dominus dederit intellectum, frustra dicturi simus, quidquid tandem adduxerimus. Man muß es wohl beachten, wie Zwingli hier und überall in die Abendmahlslehre wie in eine ahnungsreiche Tiefe hineinblickt, stets dessen sich bewußt, daß er sie noch nicht völlig durchforscht habe. Auch wo er nachher durch Luther's Opposition sich bis zur Einseitigkeit auf den Punkt der Beziehung auf Jesu Tod zurücktreiben ließ, sprach er es stets aus, daß er von diesem Fundamentalpunkte nicht lassen könne, wohl aber die Tiefe und Unbegreiflichkeit und Schwierigkeit der Frage einsehe. Lu-

---

2) Opp. III, 591 ff.

3) Lectus placuit multis locis, quibusdam displicuit. Es ist zunächst von der Schrift „über den widerchristlichen Mißbrauch u. s. w.“ die Rede.

ther dagegen erscheint von allem Anfang an fertig und vollkommen im Reinen. Man hat ihm dies oft zum Lobe gewendet; man hielt die Härte, mit der er jede Möglichkeit einer Lehrentwicklung abschnitt, für feste Gewißheit. Aber in dem, was Zwingli gegen Luther behauptete, zeigte er sich eben so sicher und gewiß als jener; nur weitere Entwicklungen wollte er nicht abgeschnitten wissen. Uns will das letztere Verfahren als das aus größerer Sicherheit erwachsene erscheinen.

Im Brief an Alber geht er nun auf die Lehre selber ein, und legt Joh. 6 zu Grunde. Seine Auslegung dieses Kapitels muß ich, meiner (Thl. I, §. 5 ausgesprochenen) Ueberzeugung nach für völlig richtig anerkennen. Jesus, sagt er, rede dort nicht vom h. Abendmahl, aber er spreche Lehren aus, die für das Verständniß des Sacramentes wichtig seyen. Er verweise die Juden, welche nach leiblicher Speise verlangten, auf das Wort Gottes als auf die Speise, die die Seelen nähre zum ewigen Leben. Der Ausdruck „Brod" und „essen" sey ein bildlicher, durch den Gegensatz zur leiblichen Speise inducirter. Jenes Wort Gottes aber, welches er als die ewige himmlische Speise zum ewigen Leben der leiblichen Nahrung zum irdischen Leben entgegenstelle, sey er selber, seine Person [4]), er selber, der sein Leben einmal für alle Sünden in den Tod gebe [5]).

---

4) Illic Christus, ut solet a sensibilibus ad interna spiritualiaque trahere, civiliter nimis eos, qui se quaerebant spe cibi, ante omnia monet, ut cibum operentur et quaerant, qui nunquam pereat aut diffluat. Unde opportunissime a manducatione cibi, qui ventrem implet, transiit ad verbi manducationem, quam cibum vocat coelestem, qui mundum vivificet, atque ita vivificet, ut qui eum ederit, non unquam sit ultra esiturus. Et eum cibum, ut est Hebraeis mos quemvis cibum panem appellare, nunc panem nunc cibum appellat. Quumque isti, haec audientes, corporeum aliquem cibum sibi ob oculos ponerent, . . . aperit, quisnam sit iste cibus, de quo ipse loquatur, et dicit: Ego sum panis vitae.

5) Panis ille, quem ego vobis nunc praedico, non est aliud, nisi caro

So sey, fährt er fort, Jesu Fleisch lebengebende Speise, nicht, sofern es (nach römischer Lehre) mit dem Munde gegessen werde, sondern quatenus est morte afflicta. Aus dem Tode Christi quillt der Lebensquell, der die Welt regenerirt. Ex quibus verbis clare discimus, carnem Christi non alia ratione cibum esse et spem humanae mentis, quam qua pro nobis ipse occisus est. Nam quod ex carne nascitur, caro est; caro igitur Christi comesa gignere aliud haud potest, quam carnem. Sed caro Christi pro nobis mortua eum, qui ejus morte nititur, spiritualem facit, nempe Dei filium.

Wenn er nun hier das heil. Abendmahl direkt auf den Tod Christi bezieht, und das Faktum des Todes Christi die Speise nennt, die der Welt im Ganzen Leben gegeben hat, so schließt er damit nicht aus, daß der Einzelne an diesem objektiven Heil dadurch subjektiv participirt, daß er mit der Person Christi vereinigt wird. Dies zweite Moment, das der Lebensgemeinschaft, fügt er recht ausdrücklich hinzu; nur liegt es ihm nicht [6]) in den Worten Joh. 6, 32—53, sondern [7]) in Joh. 6, 56. Indem er nämlich in der Auslegung von Joh. 6 fortfährt, wird er auf V. 53—56 geführt, zeigt, wie der Glaube an Christi Tod die spiritualis manducatio sey, wie aber dieser Glaube selbst eine reale Lebensvereinigung involvire. Vult ergo Christus, nos, nisi edamus ejus carnem, i. e. nisi credamus, eum pro nobis mortem obiisse et sanguinem effudisse, vita esse carituros.

---

mea, quam coram cernitis, pro mundi vivificatione expendenda. Haec mea pro iniquis traditio et mactatio mundum patri reconciliabit; quod non aliud est, nisi in vitam restitutio. Auch hier fallen ihm die Sühnung durch Jesu Tod und die Belebung durch die Person dieses Gestorbenen auf's engste zusammen, und beides wiederum wird mehr auf den Makrokosmus des Weltganzen als auf den Mikrokosmus des Glaubenslebens des Einzelnen bezogen.

6) So wenig wie uns. Vgl. Th. I, S. 82.

7) So wie auch uns, Th. I, S. 83.

Rursus, si carnem ejus edamus, i. e. sanguinem ejus pro nobis effusum esse firmiter credamus, jam Christum esse in nobis et nos in ipso. Nur von einem Essen Christi mit dem Munde sey keine Rede. Nam si sic corpus comesum bearet, duae rationes aut viae essent, quibus bearemur, videlicet opus Dei, fides jam dicta, et corpus ejus corporaliter comesse, quod quam absurdum sit, haud facile dictu est. Ausdrücklich wehrt er sich gegen jenen Dualismus 8), welcher eine peripherisch-leibliche Vereinigung mit Christo der spiritualistischen Vereinigung in dem nur-subjektiven Glauben als ein zweites an die Seite stellt. Er hält durchaus die Idee, welche wir als die der centralen Vereinigung bezeichnet haben, fest.

Aus Joh. 6, 63 schloß er dann, daß auch Christi Fleisch als bloßes Fleisch, nichts nütze, sondern nur dadurch, daß es in den Tod gegeben worden. Auch wir 9) fanden in diesem Vers den Gedanken, daß das Fleisch Jesu, sein irdisches Leben, vor dessen Aufopferung der fleischliche Sinn der Jünger zurückschreckte, hingeopfert werden müsse. „Das Fleisch" (so legten wir die Worte aus) „das ich hin-„zugeben beschlossen, dasselbe Fleisch und fleischliche Leben, das auch „ihr mit mir verleugnen sollt, ist kein nütze; wird erst eben durch „Hingabe desselben in den Tod, nütze."

So entwickelt Zwingli aus Joh. 6 die allgemeinen Gesichtpunkte, von denen aus er nun die Einsetzungsworte betrachten will. Es ist also eine völlig unwahre Beschuldigung, die nachher so oft gegen ihn erhoben worden, daß er Joh. 6 unmittelbar vom heil. Abendmahl erklärt, und darum die Einsetzungsworte so und so ausgelegt habe. Aus Joh. 6 entnahm er nur die Grundidee, daß Jesu Fleisch insofern, als es in den Tod gegeben, der Quell des Lebens für die Welt geworden sey.

Ehe er sich nun zu den Einsetzungsworten wendet, betet er:

---

8) Vgl. oben Thl. I, S. 91, und ferner den vorigen §., Anm. 7.

9) Th. I, S. 84.

Deum ergo precor, ut vias nostras dirigat, ac sicubi simus Bileami in morem veritati pertinaciter obluctaturi, angelum suum opponat, qui machaerae suae minis hunc asinum, inscitiam dico et audaciam nostram, sic ad maceriem affligat, ut fractum pedem auferamus. Ein in solcher Demuth, mit solchem Gebete begonnenes Werk darf wohl als ein im Segen begonnenes betrachtet werden. Und gesetzt, daß Zwingli nachher durch allzu große Urgirung der Todesgemeinschaft vor der Lebensgemeinschaft in eine Einseitigkeit der Auffassung sich verirrt hätte, so zeugt dies Gebet, daß es mindestens nicht aus ketzerischem Eigensinn, nicht ohne willige Ahnung höherer Entwicklung der Lehre geschehen ist. Das aber muß der unparteiische Geschichtschreiber jedenfalls erwähnen, daß Luther keine einzige seiner Abendmahlsschriften mit Gebet, wohl aber mehrere mit sichtlich leidenschaftlichem Schimpfen begonnen hat. Er war von vorneherein mit seiner Lehre fertig, wollte von keiner Revision derselben etwas wissen, wollte eine Möglichkeit des Irrthums schlechterdings nicht zugeben, und mochte denn auch in diesem Selbstvertrauen einer weiteren Bitte um fortgesetzten Beistand des heil. Geistes nicht zu bedürfen glauben. Es soll dies kein positiver Tadel seyn; er mochte immerhin unterlassen, was Zwingli nicht unterließ; wir wollen ihn gerne entschuldigen; aber das bleibt doch wahr, daß bei Zwingli der Eindruck demüthiger Frömmigkeit stärker am Tage liegt.

Nun wendet er sich also zu den Einsetzungsworten. Zuvor schon hatte er bemerkt: Non possunt verba alio trahi, quam quod is panis, quem Christus porrigebat, sit corpus ejus, non mysticum, hoc est ecclesia; nam ea non est pro nobis tradita, sed verum ipsum Christi corpus, quod in cruce pro nobis est mactatum [10]. Er dachte also an den wahren Leib Christi, nur freilich (mit vollem Rechte) an den gekreuzigten, nicht an den verklärten. Nun widerlegt er Carlstadt's Exegese. Ego, ut ingenue dicam, hominis laudo industriam, sed multo

10) Vgl. Th. I, . 222, Satz 7, und den Zusatz hiezu S. 503.

magis de fide gratulor, qua didicit, non alia ratione nos posse salvos reddi, quam ea fide, qua credimus, Christum pro nobis esse passum. Etiamsi ad sensum horum verborum nunquam penetrasset, sensit pius homo alium oportere subesse sensum; verum ut illum expediret non clare vidit. Nach dieser milden Einleitung, worin er, daß Carlstadt das Sacrament auf Christi Tod bezog, anerkennt, widerlegt er nun Carlstadt's Exegese im einzelnen gründlich. Seiner eigenen Erklärung stellt er sodann den aus Joh. 6 gewonnenen richtigen negativen Canon voraus, daß die Einsetzungsworte nicht so ausgelegt werden dürfen, daß sie auf ein mündlich-leibliches Essen führen, wobei ja, in Widerspruch mit Joh. 6, ein zwiefacher Heilsweg resultiren würde. Nun zeigt er, wie das est, im Sinne der mittelalterlichen Theologie genommen, allerdings zu einem Widerspruch mit Joh. 6 führen, und das Brod für den geopferten Leib selber (also für einen neu geopferten) erklären würde. Man müsse also eine andere Erklärung suchen. Die einfachste sey wohl die, welche den Sinn keines Wortes alterire; nos cardinem hujus rei in brevissima syllaba (est) versari arbitramur. Est komme oft und manchfach in laxerem Sinn für significat vor (er beruft sich auf 1 Mos. 41, 26; Joh. 15, 1); nehme man es auch hier in diesem weiteren Sinn, so gewinne man eine Erklärung, wobei erstlich kein anderes Wort außer der Copula in einem anderen als dem eigentlichen Sinn genommen zu werden brauche, wobei zweitens auch das bloße copulative est in einem sonst ebenfalls vorkommenden Sinn gebraucht werde, wobei endlich ein Sinn entstehe, der mit Joh. 6 in bestem Einklang stehe. Das Brod bedeute den gebrochenen Leib Christi, sey also ein Erinnerungszeichen an seinen einmaligen Tod (im Gegensatz zur röm. Lehre, daß es der neu zu opfernde Christus sey), wie ja Jesus selbst den letzten Zweck der ganzen Handlung in den Worten: hoc facite in meam commemorationem angebe.

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen! Was uns zuvörderst einleuchtet, ist die Ungerechtigkeit und völlige Unbegründetheit der bald nachher erhobenen Anklage, daß Zwingli daraus, daß die Co-

pula für significat stehen könne, geschlossen habe, sie müsse hier für significat stehen. Daß Müssen erschloß er, wie wir sahen, aus dem aus Joh. 6 entwickelten Canon [11]. — Wir sehen sodann zweitens, daß wenn er hier bei der Auslegung der Einsetzungsworte nur der commemoratio erwähnt, dies eben zunächst wieder im Gegensatze zum Meßopfer geschieht. Der Erklärung, wonach das Brod der neu zu opfernde Christus ist, stellt er die Erklärung gegenüber, wonach das Brod ein Erinnerungszeichen an den einmal geopferten ist. Die Beziehung auf den einmaligen Tod Jesu ist es, welche er unter der Form der commemoratio ausdrückt. Daß er damit nun aber das Abendmahl als bloße Verstandeserinnerung im Gegensatz zur realen Aneignung des Todes Christi vermittelst realer Lebensvereinigung habe darstellen wollen, dies kann nur jene Oberflächlichkeit folgern, welche ihre eigne Flachheit gerne andern Schuld geben möchte, und sich eines genauen Quellenstudiums überhebt! Hatte ja doch Zwingli in den oben angeführten Worten ausdrücklich sich dagegen gewehrt, daß es sich im h. Abendmahl um eine andre Heilsaneignung als außer demselben handle! hatte er doch ausdrücklich gesagt, daß es beidemale eine und dieselbe Art der Aneignung sey! Und worin bestand ihm diese? Im Glauben an Christi Tod, und zwar nicht in einem bloß subjektiven Glauben, sondern in einem solchen, der seiner innersten Substanz nach ein „Leben Christi in uns und unser in Christo" ist! Was er dort zu Joh. 6 gesagt hat, wiederholt er hier zu Matth. 26, 26 nicht noch einmal, weil es sich schon von selbst verstand; sondern führte hier nur den allgemeineren Gegensatz gegen die Lehre vom Meßopfer durch. Nachher aber, wo er 1 Cor. 10 f. auslegt, redet er auch ausdrücklich wieder von der Lebensgemeinschaft. Ergo hunc panem edimus, ut unus panis tandem fiamus.

---

11) Die oben Thl. I, S. 101 zurückgewiesene Erklärung ist also nicht die von Zwingli vorgetragene, sondern eine ihm fälschlich Schuld gegebene Erklärung.

Quis est autem iste panis, in quem transimus? Mira res est tanta in vocibus variatio; panem edimus, ut in unum panem confiamus..... Panem vocat, quod edimus, et panem vocat, quod esu isto reddimur. Porro, quod hoc esu reddimur, dummodo fide prius in penetralibus manducavimus Christum pro nobis passum (non carnem, nervos et ossa) — quod inquam reddimur, corpus Christi est. Qui autem sunt corpus Christi? Quorum ille caput est et ipsi ejus membra. Mit einem Worte: wir empfangen im Glauben (im zwingl. objektiven Sinn) Christum, der gestorben ist, in uns, und dadurch werden wir eingepflanzt als Glieder in ihn. In den Einsetzungsworten ist vom gebrochenen Leib Christi die Rede, deß Zeichen das Brod ist; in 1 Cor. 10 ist vom mystischen Leibe Christi die Rede, in den wir durch den Glauben eingepflanzt und durch das heil. Abendmahl neu gekräftigt werden. Dort die Beziehung auf Jesu Tod; hier die Lebensvereinigung mit Christo, der als unser Haupt in uns lebt, und an dem wir als seine Glieder leben.

Blicken wir nun das exegetische Verfahren Zwingli's näher an. Er begründet seine Erklärung der Einsetzungsworte weiter ausdrücklich damit, daß Paulus sage, der Kelch sey der in Christi Blut geschlossene neue Bund. Non dixit: hoc novum testamentum est meus sanguis, sed hic potus novum testamentum est in meo sanguine... Novum testamentum vim et fundamentum habet in sanguine Christi pro nobis fuso, et potus iste novi testamenti poculum est. Constat ergo, non esse sanguinem poculum, sed testamentum, i. e. commemorationem vivificae effusionis sanguinis Christi. So müsse man auch die ersten Worte erklären: haec manducatio novi testamenti est symbolum. — So weit entfernt war er, auf das significat seine Erklärung zu bauen; diese ruhte vielmehr auf der richtigen Einsicht, daß vom gebrochnen Leibe Jesu die Rede sey, und daß Paulus selbst in jenen Worten: hoc est novum testamentum etc. die richtige Erklärung an die Hand gebe. Die Erklärung des est als sig-

nificat war nur die letzte Folgerung aus der bereits sonsther begründeten Exegese, nicht aber deren Fundament.

Was sollen wir nun zu dieser Erklärung des est durch significat sagen? — Wir halten sie noch für unvollendet und genauerer Bestimmung bedürftig, aber für im allgemeinen richtig. Es ist mit ihr zunächst die negative Wahrheit ausgesprochen, daß die Copula hier nicht in eigentlichem Sinn mittels des Prädicates aussage, was das Subjekt sey, sondern daß sie in tropischem Sinn nur eine weitere Beziehung zwischen Subjekt und Prädicat angebe. Welche dieser vielen möglichen Beziehungen, die durch den tropischen Gebrauch der Copula ausgedrückt werden können, hier stattfinde, ob die des Zeichens, oder des Pfandes u. s. w. ist noch nicht gesagt. So wenig man aus dem Worte commemoratio folgern darf, Zwingli habe das heil. Abendmahl für eine bloße Erinnerung an Jesu Tod im Gegensatz zu realer Aneignung gehalten, so wenig darf man aus dem significat folgern, er habe Brod und Wein für bloße Erinnerungszeichen im Gegensatze zu Pfändern gehalten wissen wollen. Sowie vielmehr die commemoratio des Todes Jesu bloß allgemeiner Gegensatz zur Wiederholung des Opfers Christi, so spricht sich im significat bloß der allgemeine Gegensatz gegen jene Erklärung aus, wonach das est als eigentliche Copula das Brod für den Leib Christi selber erklärt.

Was Zwingli sagt, ist noch nicht die ganze Wahrheit, aber es ist ganz wahr. Die Grundlinien der schriftgemäßen Abendmahlslehre sehen wir in voller Klarheit entwickelt. Noch ließen sich manche weitere Fragen aufwerfen, z. B. ob das Abendmahl, wenn es sich in demselben um die nämliche Art der Vereinigung mit Christo, wie außer demselben handle, gleichwohl einen neuen Grad der Vereinigung herbeiführe; ob ferner diese Vereinigung mit Christo jedesmal von einem Akte Christi, oder von einem Akte unseres Glaubens an Christum ausgehe u. dgl. mehr. Diese Fragen warf er überhaupt noch nicht auf; sie lagen ihm noch fern. Die beiden Hauptfragen, welche er aufwarf, beantwortete er richtig. Der Wiederholung des Todes Christi stellte er die Erinnerung, der Verwandlung des Brodes die Lehre vom significat entgegen.

Es war die Frage, ob diejenigen, welche tiefere Blicke in das Geheimniß des h. Abendmahles gethan zu haben sich rühmten, zur Weiterentwicklung der Lehre und zur Verständigung über dieselbe in Liebe mitwirken, oder ob sie sich gerade demjenigen Momente, welches in Zwingli's Lehre den eigentlichen Wahrheitspunkt ausmachte, widersetzen würden. —

Den im Nov. 1524 geschriebenen Brief niemanden mitzutheilen, der nicht zuverläßig sey, um jeden Streit über eine ihm selber noch unreif dünkende Lehre zu vermeiden, darum bat Zwingli den Pfarrer Alber im Briefe selbst, und Alber hat diese Bitte erfüllt. In Zürich aber, wo keine Gefahr eines Streites zu befürchten war, und wo er seine Ansicht selbst mehrmals schon öffentlich und mit voller Anerkennung der ganzen reformatorischen Partei ausgesprochen hatte, war eine solche Vorsicht unnütz. Noch vor Absendung des Briefes theilte er mehreren Freunden eine Copie desselben mit [12]), und auch dies blieb ohne weitere Folgen. Als nun aber Luther's Schrift wider die himmlischen Propheten erschien, so glaubte es Zwingli der Wahrheit schuldig zu seyn, ein offenes Zeugniß von seiner Ueberzeugung abzulegen, und so rückte er den Brief an Alber (mit Hinweglassung von Anrede und Schluß natürlich) fast wörtlich in den Commentarius de vera et falsa religione ein, welcher im März 1525 erschien. Nur wenig neues ist beigefügt. Vor allem einige Belegstellen für seine Auffassung aus Kirchenvätern, sodann der Beweis, daß wenn Christi Leib wahrhaft im Brode gegenwärtig wäre, er mit seinen Eigenschaften gegenwärtig seyn, also wahrgenommen werden müßte. Eine Substanz ohne ihre Eigenschaften sey ein Unding. Den Subtilitäten einer schriftwidrigen Vernünftelei stellte er hier ein sehr richtiges Urtheil der gesunden Vernunft entgegen. Weit entfernt, die Vernunft dazu anzuwenden, um die Grenzen der Allmacht Gottes und des Wunders zu bestimmen, wendete er sie vielmehr lediglich zur Prüfung einer ebenfalls

---

12) Lavater, hist. sacram. pag. 6.

von menschlicher Vernunft (oder Unvernunft) ersonnenen Theorie an, wodurch eben der Vernunft die Möglichkeit des, in der Schrift nicht begründeten Transsubstantiationswunders hatte erklärt werden sollen. Er wieß, indem er einen tieferen Begriff von Substanz an die Stelle des alten scholastischen setzte, dieser Theorie einen inneren Widerspruch nach. Natürlich richtete sich dies Argument von selbst auch zugleich gegen Luther's, ebenfalls menschlich ersonnene, Consubstantiationslehre.

Der erste Streit, der sich indessen hier anknüpfte, ging nicht von lutherischer, sondern von römischer Seite aus. Den 11—13. April 1525 wurde eine letzte Disputation über die Abschaffung der Messe in Zürich angeordnet. Hier war es der Stadtschreiber Johann am Grüt, welcher allein noch dem Reformator widersprach, und beharrlich leugnete, daß est durch significat erklärt werden dürfe. Dieser Widerspruch gab zu einer merkwürdigen Weiterentwicklung der Lehre Zwingli's Veranlassung. Gerade hier war, wie wir sahen, eine nähere Bestimmung vonnöthen. Zwingli fühlte dies selbst; der Ausdruck significat war so vieldeutig; an den einzelnen Bibelstellen, auf welche er sich berufen, hatte dies est-significat bald diese bald jene besondere Modification des Sinnes. Bald war das Prädicat das mit dem Subjekt verglichene (Joh. 15, 1) bald umgekehrt (1 Mos. 41, 26); überhaupt fand oft bloß eine Vergleichung statt, und soviel fühlte Zwingli wohl, daß in den Einsetzungsworten es sich um mehr als eine solche momentane Vergleichung des gekreuzigten Leibes Christi mit einem gebrochenen Brode handle. Sagte ja doch seiner eignen Erklärung Jesus nach nicht: „mein Leib ist ähnlich einem Brode, das man zerbricht", sondern setzte vielmehr das Brod zum bleibenden Zeichen der Gewißheit des sühnenden Todes Christi ein! So fühlte Zwingli, daß alle jene Stellen, auf die er sich bisher berufen, keine völlige, exakte Analogie zu demjenigen Gebrauche der Copula darboten, welchen er in den Einsetzungsworten statuirte. Und hätte er es nicht selbst gefühlt, so stand am Grüt da, und brachte es ihm handgreiflich genug zum Bewußtseyn, indem er alle von Zwingli ihm vorgehaltenen Stellen als keineswegs

analog von der Hand wieß. Den ganzen Tag über suchte Zwingli in Gedanken nach einer völlig analogen Stelle, und fand keine. Müde vom Streit, und tief im Innern mit dieser Frage beschäftigt legte er sich endlich schlafen. Da ward ihm ein Traum, den er selber [13]) folgendermassen erzählt. Visus sum mihi in somniis multo cum taedio denuo contendere cum adversario scriba, sicque obmutuisse, ut, quod verum scirem, negante lingua beneficium suum, proloqui non possem. Qui me angor, ut solent nonnunquam somnia fallaci ludere nocte (nihil enim altius, quam somnium narramus, quod ad nos attinet; tametsi leve non sit, quod per somnium didicimus, gratia Deo, in cujus solius gloriam ista prodimus) vehementer turbare videbatur. Ibi ἀπὸ μηχανῆς visus est monitor adesse (ater fuerit an albus, nihil memini, somnium enim narro) qui diceret: Quin ignave respondes ei, quod Exod. 12, 11 scribitur: Est enim Phase, hoc est transitus Domini. Protinus ut hoc phasma visum est, simul expergefio et e lecto exsilio. Locum apud LXX. primum undique circumspicio, ac de eo coram tota concione pro virili dissero. Qui sermo .... omnem nebulam discussit.

Wenn Zwingli hier, obgleich es nur ein Traum war, doch „das, was er durch den Traum gelernt, mit Dank gegen Gott für wichtig hält, und Gott allein die Ehre giebt", so stimmen wir ihm hier völlig bei. Auch uns erschien ja [14]) jene, von Zwingli angewendete Stelle Ex. 12, 11 für durchaus entscheidend. Sie bildet wirklich eine völlige Analogie zu den Einsetzungsworten des heil. Abendmahles. Im Subjekt und Prädicat jenes Sätzchens lag uns die Verschiedenheit zwischen dem a. und dem n. t. Passah; dort hieß es: „dies (Lamm) ist die Verschonung"; Christus sprach statt dessen: „dies Brod ist der in meinem Leib und Blut geschlossene neue Bund".

---

13) Subsid. de euchar. in Opp. III, pag. 341.

14) Th. I, S. 105 — 107.

Die Copula dagegen ist an beiden Stellen gleich gebraucht; wie in den Worten פסח הוא ליהוה eine Beziehung zwischen dem Lamm und dem a. t. פסח ausgesprochen lag, so hat Jesus in den Einsetzungsworten eine völlige analoge Beziehung zwischen dem Brod und dem n. t. פסח (dem durch seinen Tod geschlossenen neuen Bunde) ausgesprochen. — Durch Herbeiziehung dieser Stelle hatte nun also auch das bisher noch unbestimmte significat seine nähere Bestimmung erhalten. **Est** igitur, sagt Zwingli [15]) aliter, quam dictum est, accipi nequit, videlicet pro symbolum est aut figura. Ut sit sensus: Comeditis festinanter! Est enim symbolum sive figura praeteritionis **Domini**. An die Stelle des laxen, vieldeutigen significat tritt also die nähere Bestimmung symbolum aut figura est, und zwar in dem Sinn, daß Zwingli den Akt des Essens des Brodes für ein Wahrzeichen des Aktes des Todes Christi erklärt. (Denn diese Seite hebt er auch hier wieder, keineswegs ohne Einseitigkeit, vor dem Momente der Lebensvereinigung hervor). Instituitur symbolum Christi pro nobis occisi, antequam occideretur, quod tamen sequenti tempore symbolum occisi futurum erat. Instituitur vespere liberationis figura, quae crastino die sequebatur etc. Erst war es ein Wahrzeichen, daß Christus gewißlich sterben und uns versöhnen werde; nachher ist es ein Wahrzeichen geworden, daß er uns gewißlich versöhnt hat.

Wenn wir so Zwingli's Lehrentwicklung in Folge jenes Traumes einen so merkwürdigen Fortschritt machen sehen, so werden wir wohl mit ihm selber in jenem Traume zwar nicht eine wunderbar prophetische Offenbarung Gottes (nihil enim altius, quam somnium narramus) aber doch eine in Form der gewöhnlichen psychologischen Formen stattgefundene göttliche Erleuchtung anerkennen. Man hat freilich diesen Traum ganz anders betrachten wollen. In den Augen der späteren lutherischen Polemiker mußte es natürlich der

---

15) Subs. p. 343.

Teufel seyn, der dem zürcherischen Erzketzer den Traum eingab. Hatte er sich ja doch in den Worten: visus est monitor adesse, ater fuerit an albus nil memini, selber verrathen! Hatte ihn ja doch der Teufel geritten, daß er wohl wider eignen Willen damit herausplatzen mußte, daß er selber nicht wisse, ob es nicht „ein schwarzer" gewesen, der ihm die Offenbarung eingab! Schade daß die guten Leute nicht besser Latein verstanden; so mußte ihnen Gerdesius [16] wirklich erst weitläufig beweisen, was schon Erasmus opp. tom. II fol. 261 zu lesen war, daß nämlich aterne an albus fuerit nescio eine im Lateinischen überhaupt und namentlich in der Schule des Erasmus vielfach vorkommende Redensart war, deß Sinnes: „näheres über ihn weiß ich nicht". So sagt Zwingli wenige Zeilen vor jener Traumgeschichte von Grüt, qui albus aterne sit, non est hujus instituti dicere, was auch natürlich nicht heißen kann: „ob „Grüt gut oder bös, freundlich oder gegnerisch, brauche ich hier nicht „zu erörtern" — denn daß Grüt römisch und gegnerisch gesinnt war, hat Zwingli weitläufig erzählt — sondern nur: „näheres über seine „Person gehört nicht hieher". So schreibt er an Andr. Osiander, den 6. Mai 1527: (Luthero) intra duos menses sic respondebimus, ut de tanto verborum exercitu ne miles quidem unus salvus evasurus sit, Domino sic veritatem protegente, ut mundus videat, quid atrum sit, quid album (wie sich die Sache verhalte). Schwarz und weiß unterscheiden ist soviel, wie etwas deutlich und genau sehen. So sind jene Worte vom Traum so zu übersetzen: „So sah ich einen bei mir stehn, der mich mahnte (wer „es war, weiß ich nicht mehr; es ist ja ein Traum, was ich erzähle), „und zu mir sagte" u. s. w.

Soviel über jenen Traum. Die Widerlegung der Einwürfe, welche am Grüt theils mündlich bei der Disputation, theils nachher schriftlich [17]) gemacht hatte, sowie seine eigenen neuesten Fortschritte

---

16) Hist. evang. renov. pag. 324.

17) „Christenlich Anzeigung, daß im Sacrament des Altars wahrlich sey „Christi Fleisch und Blut."

in der Lehre legte Zwingli im Subsidium de eucharistia nieder, welches er im Nov. 1525 herausgab [18]). Jene Einwürfe sind zwar zunächst im Sinne der römischen Opfer- und Wandlungslehre gemacht, aber ihre Widerlegung ist doch auch für das nachherige Verhältniß Zwingli's zu Luther von Wichtigkeit. Auch hier geht der erstere wieder aus (S. 331) von dem obersten Grundsatze, daß Christi Leib uns rechtfertige sofern er einmal am Kreuz geopfert sey, nicht sofern er jetzt in der Hostie gegessen werde. Eine Versöhnung durch Essen komme überhaupt nirgends, selbst bei den Heiden nicht vor, überall nur eine Versöhnung durch Opfer. Das Essen Joh. 6 erkläre Christus selbst Joh. 15 durch die Worte: wer in mir bleibet und ich in ihm. Gegen die Wandlung beruft er sich auf Matth. 26, 29, wo das, was die Jünger getrunken hatten, Wein genannt werde. Ferner (S. 333) Jesus rede von dem Blute des neuen Bundes, von dem zur Versöhnung vergossenen Blut; nun aber war damals sein Blut noch nicht vergossen, folglich konnte er es noch nicht zu trinken geben, sondern die Worte seyen tropisch zu erklären: Poculum est testamenti symbolum.

Auch hier wieder, sowie an der schon früher angeführten Stelle (subs. pag. 343) setzt er statt significat die Worte est symbolum. Er thut dies noch öfter [19]). Und in der That ist ja „significat

---

18) Opp. III, 326 ff.

19) Opp. III, p. 607. „*Est*“ pro „*symbolum est*“, „*significat.*“ Pag. 661. *Ager est mundus* secundum vos non potest commodius exponi, quam: ager *est exemplum* mundi, vel: ager *est similitudo* mundi. Ibi nos alteram legem secuti dicimus: ager *significat* mundum; sic enim brevius et clarius enunciamus. Vides nunc, mi Billicane, cur neque Oecolampadius noster sit offensus, cum videret nos dicere: panis *significat* aut *repraesentat* corpus, vel: panis *symbolum* aut *signum est* corporis; neque nos offensi simus, cum ipse diceret cum Tertulliano quoque nostro: Panis est *figura*, hoc est *signum* aut *repraesentatio*, corporis.

corpus" und „est symbolum corporis" völlig einerlei[20]). Nichtsdestoweniger machte man bald nachher den Einwurf, daß Zwingli und Oecolampad unter einander selbst uneinig seyen, indem der eine den Tropus in der Copula, der andere denselben im Prädicate suche, der eine est für significat, der andre corpus für figura corporis nehme! Daß dieser Einwurf logisch sinnlos ist, sehen wir bei flüchtiger Betrachtung; daß er selbst historisch unbegründet ist, ergiebt sich aus den eben citirten Stellen, wo Zwingli selbst zwischen significat corpus und est symbolum corporis wechselt! Ja zum Ueberflusse setzt er es (S. 336) noch ausdrücklich recht weitläufig aus einander, daß significat und est symbolum gleichbedeutend sey. Cum ergo nos dicimus per metaphoram hujus sermonis tropum explicari oportere, liberum facimus, sive nomina per metaphoram explices, sive hoc verbum Est, sive utraque. Habe tibi primum nomina. Hoc est corpus meum, id est: hic panis est corporis mei symbolum. Nunc verbum accipe. Hoc est corpus meum, id est: hic panis significat corpus meum, pro vobis scilicet esse traditum. Postremo tam nomen quam verbum tropice explica. Hoc est etc. id est: Hic panis significat symbolum corporis mei. — Et quum tu per metonymiam hunc sermonem explicas, nonne utraque expositio huc tendit, ut panis et vinum nullo pacto sint corpus aut sanguis, sed horum signa?

Kehren wir nach dieser für die Folge wichtigen Seitenbemerkung zum Subsidium zurück, so finden wir darin ferner eine gründliche Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen, die der Ausdruck: Leib Christi, haben kann. Erstlich den natürlichen Leib, den Christus vor seinem Tode hatte — diesen zu essen, widerspreche Joh. 6 — dann den verklärten Leib Christi — den hatte der Herr noch nicht, als er das heil. Abendmahl einsetzte — endlich den

---

20) Vgl. Thl. I, S. 13.

mystischen Leib, die Kirche — dazu paßten die Worte „der für euch gegeben wird", nicht. Von dem zweiten und dritten sey also gar keine Rede, sondern allein vom ersten; diesen aber habe Jesus ohne Widerspruch mit Joh. 6 den Jüngern nicht zu essen geben können.

Im weiteren führt er noch andere Beispiele für den metaphorischen Gebrauch der Copula an, nämlich außer der wichtigen Stelle 2 Mos. 12, 11 noch Luk. 8, 11; Math. 13, 39. Grüt hatte behauptet, nur in Parabeln komme die Copula in metaphorischem Sinn vor; Zwingli wieß nun an den beiden Stellen nach, daß gerade auch außer den Parabeln, bei der Auslegung derselben, jener Tropus stattfinde, mithin in den Einsetzungsworten, sofern hier eine parabolische Handlung ausgelegt und erklärt werde, ebenfalls stattfinden könne.

Zuletzt widerlegt er noch folgende Einwürfe. Erstlich, man dürfe hier die Vernunft nicht anwenden, sondern müsse nach Hebr. 11, 1 auch das unbegreifliche glauben, und Christi Leib, obwohl man ihn nicht schmecke und sehe, dennoch für gegenwärtig halten. Darauf antwortet Zwingli (S. 345 f.) Hebr. 11 stehe wohl geschrieben, daß man auf das unsichtbare Heil in Christo und nicht auf die sichtbaren Werke der jüdischen Priester sein Vertrauen setzen solle; keineswegs aber, daß man alles mögliche schon deshalb allein, weil es unbegreiflich sey, glauben müsse. An die Wandlung der Hostie müßten wir nur in dem Falle trotz ihrer Unbegreiflichkeit glauben, wenn Christus und die Apostel an sie zu glauben befohlen hätten. Da dies aber nicht der Fall, da jene Lehre vielmehr der Schriftlehre widerspreche, so habe man ein volles Recht, sie auch nebenbei noch als eine vernunftwidrige, sich selber widersprechende zu bekämpfen. — Zweitens: Christi Empfängniß sey ja doch auch unbegreiflich. Allerdings, sagt Zwingli (S. 347 f.) aber sie stehe deutlich in der Schrift. — Drittens: Die Worte Joh. 6, 63 besagten nur dies, daß die fleischliche Auffassung der Rede Jesu nichts nütze sey, nicht aber, daß Christi Fleisch nichts nütze sey. Zwingli widerlegt (S. 349) diese Erklärung, und zeigt, daß Christus allerdings sage, sein Fleisch sey nur nütze durch Hingabe in den Tod, nicht

durch essen. Aber gesetzt auch, daß am Grüt's Exegese richtig wäre, so würde dieselbe ja indirekt zu eben demselben Resultate führen; es würde aus ihr folgen, daß man das, was Jesus vom Essen seines Fleisches sprach, in geistlichem Sinn zu verstehn habe. Viertens: Wenn Joh. 6 **edere** auch soviel wie **credere** sey, so sage ja Jesus dann doch: „wer da glaubt, (nämlich daß die Hostie in meinen „Leib verwandelt wird) der hat das ewige Leben". Dies alberne Nämlich weist Zwingli (S. 349) mit der einfachen Bemerkung zurück, daß der Glauben an Christi Tod, nicht der an die Transsubstantiation, gerecht mache, und daß es nicht neben Christi Tod noch eine zweite Ursache der Seligkeit gebe. Fünftens: Gott sey allmächtig. Daraus folge, sagt Zwingli (S. 350) nur die abstrakte Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Wandlung. Sechstens: Jesus werde doch gewiß nicht undeutlich, sondern deutlich geredet haben. Hier zeigt nun Zwingli (S. 350) trefflich, daß Jesus gerade dann, wenn er die Wandlungslehre hätte ausdrücken wollen, sich höchst undeutlich und für die Jünger verwirrend würde ausgedrückt haben, indem ja kein Jünger in dem Augenblick, wo er den Meister noch lebend neben sich sitzen sah, an eine Verwandlung der Hostie in den gekreuzigten Leib Christi hätte denken können. Dagegen habe sich Jesus gerade in dem von Zwingli angenommenen Falle sehr klar und deutlich ausgedrückt; denn „tropisch" und „dunkel" sey sehr zweierlei; tropische Redeweisen seyen den Israeliten sehr geläufig gewesen. Daß man vollends Jahrhunderte hindurch das **est** nicht tropisch verstanden habe, beweise gar nichts gegen die Richtigkeit der tropischen Erklärung; denn man habe ja in diesen Jahrhunderten so vieles, am Ende fast alles, falsch verstanden und falsch ausgelegt. — Siebtens: Paulus nenne 1 Cor. 10, 16 das Brod nicht ein Symbol des Leibes Christi, sondern die Gemeinschaft des Leibes Christi. Zwingli erwiedert: Gemeinschaft des Leibes Christi stehe nicht im Gegensatz zum Symbol des Leibes Christi, sondern zur Gemeinschaft und Theilnahme der Götzenopfer. Allerdings sey das heil. Abendmahl eine Gemeinschaft des Opfers Christi. Daraus folge aber im entferntesten nichts gegen die metaphorische Erklärung des **est**. — Endlich

achtens: es werde nach 1 Cor. 11, 25 nicht ein Symbol, sondern der neue Bund selber mitgetheilt, also Christi Blut. Zwingli fragt, seit wann denn der neue Bund Christi Blut sey. Der neue Bund sey der Bund der auf Christi Blut gegründeten, unter Bedingung des Glaubens verheißenen Versöhnung. Das Brod sey nun nicht dieser Bund selber, sondern ein signum foederis, in demselben Sinne, wie auch 1 Mos. 17 foedus und signum foederis promiscue gebraucht würden (d. h. im Sinn eines Pfandzeichens).

Soweit hatte sich nun im Subsidium Zwingli's Lehre entwickelt, bevor es zu irgend einer Controverse mit Luther oder einem Anhänger Luther's kam. Er hatte bisher allein Papisten zu Gegnern. Denn selbst sein Brief an Alber, obwohl mit Bezug auf Luther und Carlstadt geschrieben, ist doch nur positiv entwickelnd, nicht angreifend. Ueber Luther's Lehre sagt er gar nichts; er verwirft sie nur negativ und indirekt, indem er das richtige in Carlstadt's Lehre anerkennt, und dem falschen in derselben ein Besseres gegenüberstellt.

Fassen wir noch einmal seine Lehre in eine kurze Uebersicht zusammen. Vom Glauben im allgemeinen sagt er, daß er ein Leben Christi in uns involvire. Vom h. Abendmahl hebt er nur das hervor, daß es, wie der Glaube, sich auf Christi einmaliges Opfer beziehe, als commemoratio, indem Brod und Wein Symbole des gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes Christi seyen. Daß das Essen des Brodes und Trinken des Weines zugleich ein Symbol und Pfand einer gleichzeitigen erneuten Lebensvereinigung mit Christo sey, hatte er früher (de can. Miss.) einmal angedeutet, ließ aber diese Seite — bereits vor dem Streit mit Luther — in den Hintergrund treten. Die Frage, was das h. Abendmahl für das subjektive Glaubensleben des Einzelnen sey, lag ihm fern; er faßte nur die Beziehung auf, die das Sacrament als Gesammtthat der Kirche zu Christi Tod einnimmt. Es war dies einseitig. Die entgegengesetzte Einseitigkeit haben wir bei Luther gefunden.

Gegen diesen hatte Zwingli keinen offensiven Schritt gethan. Der Brief an Alber war eine zur Beilegung des Reutlinger Strei-

tes bestimmte Privatschrift, und blieb für Deutschland eine solche. Das Subsidium war zwar eine öffentliche Schrift, aber gegen einen römischen Gegner gerichtet. Nicht von schweizerischer, sondern von lutherischer Seite ward der Fehdehandschuh hingeworfen. Der wackre Bugenhagen (**Pomeranus**) mit Luther eines Sinnes, hatte gehört, daß Zwingli das **est** durch **significat** erkläre, schrieb hierüber einen Brief an Doktor Heß, und ließ diesen Brief alsdann öffentlich im Druck erscheinen unter dem Titel: **Contra novum errorem de sacramento corporis et sanguinis Christi epistola Joannis Bugenhagii Pomerani (Spirae 1525).** Es begegnet uns hier durchaus noch nicht jene leidenschaftliche Härte, wie in den nachmaligen lutherischen Streitschriften, wohl aber schon jene Unkenntniß der schweizerischen Zustände und Personen, die auch bei Luther so auffällt. Von Zwingli's Person und Geschichte, von seinen Verdiensten um die Reformation, von der Reinheit und Klarheit seiner Versöhnungslehre scheint Bugenhagen nichts zu wissen; er redet von Zwingli in sehr hohem Tone wie von irgend einem hergelaufenen Gelbschnabel, der auch etwas mitsprechen zu müssen wähne; er schildert ihn als einen unwissenden, der den Theologen spielen wolle [21]). Kurz, er setzt ohne weiteres voraus, Zwingli werde etwa so ein Kumpan wie Carlstadt seyn, der nur Aufsehn erregen und wohlfeilen Ruhm erndten wolle, und mit so schlechten Argumenten, wie Carlstadt mit seinem großen **H** und Punktum, operire. Und so ist Bugenhagen's Streitschrift gegen Zwingli ein Echo der Streitschrift Luther's gegen Carlstadt. Leider ist diese Art der Polemik ein Typus geblieben für die meisten älteren und manche nagelneue lutherische Polemiker! Man giebt sich gar keine Mühe, die reformirte Kirche erst zu studiren; man ersetzt den Mangel an Wissen durch selbstgemachte Phantasiegebilde, und dann schlägt man drein.

---

21) Atque hic ridemus magnum illum theologum cum suo Carolstadio. H o c et e s t jacent. — Vides itaque, quam nihil habet Zwinglius, quam non sit theologus.

Bugenhagen muß Zwingli's Schriften über das h. Abendmahl entweder gar nicht, oder nur äußerst flüchtig gelesen haben. Immer giebt er ihm Schuld, er baue seine Lehre auf die Erklärung des est als significat! (Und macht nicht heute noch diese falsche Ansicht die Runde durch die theologische Welt?!) Was bei Zwingli, wie wir sahen, der letzte Schlußstein der Exegese war, das nimmt Bugenhagen für den Grundstein.

Zwingli schrieb nun eine responsio ad Bugenhagenii epistolam (1525) [22]. Si unquam, sagt er, parandi nominis vel contendendi studio flagravissem, satis justam occasionem hac tua epistola nactus essem .... nunc vero, quum hoc tam alienum esse debeat a Christiano nomine, quam est, proh dolor, hac tempestate vulgare, statui, ut liberrime et constantissime, sic moderate et amice ad omnia tua respondere. Allerdings begegneten sich hier nicht nur Lehrsätze, allerdings hatte Luther Recht, wenn er später einmal von diesen Gegnern sagte, es sey in ihnen eben doch „ein anderer Geist". Wider Willen sagte er hier etwas sehr wahres. Zwingli hatte als christlicher Humanist die ganze Art, womit die scholastischen Mönche ihre Streitigkeiten führten, als eine weder humane noch christliche erkannt und verworfen; in der Controverse galt ihm kein anderes Gesetz, als welches im Leben galt, das Gesetz des Geistes Christi, welcher ein Geist der Liebe, Ruhe und Sanfmuth ist. Alle seine Streitschriften sind Ein großes Document für das Walten dieses Geistes. Er spricht stets bestimmt, aber in objektiver Ruhe, deshalb meist sanft; Leidenschaft führt nie die Feder; ist durch eines Gegners sophistische Querzüge größere Schärfe geboten, so wird Zwingli auch wohl scharf, dann und wann selbst satirisch, nie unruhig. Solche vollendete Ruhe des Streites, worin nicht Schlaffheit und Indifferenz, sondern die höchste Sicherheit und der Sieg über das eigne Herz sich ausspricht, ist leidenschaftlichen Gegnern oft am unerträglichsten. — In Luther's Schule

---

22) Opp. III, pag. 604 ff.

war eine andere Methode zu streiten. Er hatte den ganzen scholastisch-mönchichen Ton mit „Dreck und Teufel" beibehalten, und in aller Gutmüthigkeit brav herumzupoltern erschien als nothwendig. Dieser Ton wurde von Zwingli so wenig verstanden, als Zwingli's Art in Sachsen gewürdigt.

Gegen Bugenhagen beschränkt er sich nun völlig auf eine ruhige Widerlegung der Einwürfe, die dieser gemacht. Mehrere derselben waren dem Reformator nicht neu. Die schon von am Grüt erhobene Behauptung, daß nur in Parabeln die Copula significat heißen könne, widerlegte er nun auch gegen Pomeranus. Ebenso die falsche Folgerung, daß, wenn Joh. 6, 63 σὰρξ vom „fleischlichen intellectus" erklärt werde, alsdann Luther's Lehre sich bestätige. Außer diesen alten Einwürfen hatte Bugenhagen aber auch einen neuen gemacht. Er bürdete Zwingli'n den Trugschluß auf: weil est zuweilen für significat steht, so muß es auch hier dafür stehen — einen Trugschluß von der abstrakten Möglichkeit auf die Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit, an welchen Zwingli, wie wir gesehen haben, nicht im entferntesten gedacht hatte! Diese Anschuldigung zurückzuweisen, wiederholt nun der letztere seine ganze Argumentation. Weil der Leib Christi nicht dadurch nütze, daß er gegessen werde, sondern dadurch, daß er gekreuzigt ist und wir an diesen Tod glauben: darum müsse est eine andere als die sogenannte substantielle Bedeutung haben. Da nun est „bedeutet" heißen könne, „ist" aber nicht heißen könne, so sey die Erklärung durch „bedeutet" vorzuziehen, bei welcher dann ein Sinn entstehe, der mit allen sonstigen Stellen vom Essen des Leibes Christi und mit der Analogie des Passah u. s. w. in Einklang sey.

Rides etiam, fährt er dann fort, me magnum theologum, qui tam abest ut theologi nomen unquam ambierim, ut nonnunquam cum fastidio legam hosce titulos in istorum libris, qui fortasse theologi sunt. — Quod autem nunc rides, setzt er ernst hinzu, flebis aliquando. Complorandus eram, non ridendus, si sic errabam. Alsdann weist er die völlig ungegründete Beschuldigung Pomeran's zurück, als habe er diesen und Luther

carnivoras et voratores genannt und somit eine blasphemia begangen. Er hatte dies nie weder schriftlich noch mündlich gethan, hatte auch weder äußerlich irgend eine Veranlassung zu einer solchen Aeußerung gehabt, noch innerlich eine Möglichkeit.

Nachdem er so die Defensive geübt, und die verschiedenen Einwürfe und Vorwürfe seines Gegners abgewiesen hat, geht er zur Offensive über, und greift dessen eigne Exegese an. Er zeigt ihm vor allem, daß auch Luther einen Tropus in den Einsetzungsworten annehme. Denn er finde ja in denselben nicht das Urtheil, daß „dies", was den Jüngern gereicht werde, Christi Leib sey, sondern daß es diesen Leib enthalte. „Das ist mein Leib" erkläre er: „in diesem ist mein Leib" 23).

Sodann geht er über auf 1 Cor. 10, 26, und zeigt, daß dem ganzen Contexte nach und wegen des Gegensatzes zur „Gemeinschaft

---

23) Antea vero, quam grammatica ex te audiamus, precamur, o magister bone, ut horum verborum, quae commodum praemisisti, non obliviscaris. Ea sunt: „nam non laceramus Christi carnem, sed „panem edimus, et in pane verum corpus Christi". Opus enim est nobis, ut grammatica hic argute doceas. Nam quae hactenus a grammaticis didicimus, non possunt jure haec verba Christi: hoc est corpus meum, in ista transformare: in isto pane editur corpus Christi. Oportet te indubie vehementer grammaticum esse, si neges panem esse corpus aut carnem; attamen credas in pane te carnem edere, cum Christus nullatenus dixerit: „Edite panem hunc, nam in eo editis corpus meum", sed: „hoc (quod scilicet praebebat) est corpus meum". Magister bone, ostendite nobis consimiles locos in scripturis sacris! Sed ne intempestive in re seria jocer, ad te o Pomerane appello, ut pronunties, utra verborum Christi expositio sit violentior, tuane, qua dicis: panis est panis, sed in pane editur corpus Christi, an nostra, quum dicimus tropum esse in his verbis: hoc est corpus meum, et tropum sic explicamus: Hoc est, nempe symbolum, figura vel ἀντίτυπον est corporis mei, quod pro vobis traditur.

mit den Götzen" die *κοινωνία* des Leibes Christi nicht als *κοινωνία* im passiven Sinn genommen werden könne als communicatio oder distractio („das Brod ist ein in Gemeinschaft mit Christi Leib gesetztes, mit demselben verbundenes") sondern nur in aktivem Sinn, im Sinne von communio oder consortium („vos communicatis carnem et sanguinem Christi, quapropter non debetis communionem contrahere cum idololatris in eorum sacris"). Das Brod zu essen, sey ein Akt der Theilnahme am gebrochnen Leibe Christi, d. h. an der Versöhnung durch Christi Tod. Nicht aber stehe das Brod in localer Gemeinschaft oder Verbindung mit Jesu verklärtem Leib. Namentlich tadelt er auch mit vollem Recht, daß Pomeran die Worte ὃ εὐλογοῦμεν übersetzt hatte: „quem vulgo consecramus".

Endlich erklärt er, daß „schuldig am Leibe Christi" derjenige sey, der sich am gekreuzigten Leibe Christi verschulde, indem er diesen einigen Heilsweg von sich stoße. Christi institutum prodere oder beneficium ejus irritum ducere, das heiße schuldig seyn an Christi Leib und Blut; so erkläre auch Ambrosius die Stelle [24]).

Zum Schluß ermahnt er ihn, die Eintracht in der evangelischen Kirche nicht muthwillig zu stören, sondern zu bedenken, daß Rom und viele feindselig gegen die Reformation gesinnte Fürsten sich herzlich freuen würden über solche innere Streitigkeiten.

Hiemit endete ein erster Akt des Abendmahlsstreites.

---

24) Vgl. damit oben Thl. I, S. 126.

§. 32.

Oecolampadius und seine Gegner.

Bald brach von anderer Seite her das Feuer bedenklicher los. Noch bevor Zwingli seine letztgenannte Schrift herausgegeben hatte, war Oecolampadius mit einer selbständigen Schrift über den gleichen Gegenstand hervorgetreten. Es war dies keine Streitschrift, sondern ein Bekenntniß. Oecolampad hatte über die Abendmahlslehre einen langen, ernsten Kampf in seinem Innersten zu bestehen gehabt, wovon sein Brief an Billikan in Nördlingen Zeugniß giebt. Er riß sich von der römischen Lehre einer leiblichen Gegenwart nicht so leicht los; ein jeder Fußbreit Boden, den die neue biblische Lehre in seiner Ueberzeugung gewann, ward erst erkämpft. So waren auch vieler Anderer Augen begierig auf Oecolampad gerichtet, und erwarteten mit Spannung, wie er sich entscheiden würde. Der Streit Luther's mit Carlstadt hatte allgemeines Aufsehen erregt; mochten es auch die wenigsten seyn, welche Carlstadt's Auffassung in allem billigten, so waren doch derer desto mehrere, besonders in Süddeutschland, welche, mit Zwingli einstimmig, die Hauptbeziehung des Sacramentes auf Christi Tod für richtig erkannten. Nun schien das Hinwegwerfen der Wandlung, der localen Gegenwart, der ganzen bisherigen Betrachtungsweise der Hostie als des Sanctissimi, ein kühner Schritt; die Energie, womit Luther jene Betrachtungsweise im wesentlichen festhielt, mußte noch mehr bedenklich machen; in einem solchen Augenblick war die Entscheidung eines Mannes wie Oecolampadius, von nicht geringer Wichtigkeit. In den Augen gerade der Vorsichtigen und Zaghaften, denen wohl etwa Zwingli's Person nicht Bürgschaft genug schien, genoß der ehemalige Mönch ein unbedingteres Zutrauen; wo der freistehende energische Weltgeistliche etwa zu weit gehen mochte, da that der sanfte, behutsame Oecolampad wohl keinen Schritt ohne doppelt reifliche Ueberlegung. Zudem stand er

den Schwaben, theils als ehemaliger Lehrer, theils als jetziger Basler, persönlich noch näher als Zwingli, dessen reformatorisches Ansehn sich allerdings auch über Schwaben bis nach Franken hinein erstreckte. Aber Oecolampad, selbst ein Schwabe, war vielen dortigen Predigern ein geistlicher Vater gewesen, und wie Basel noch heute mit Schwaben und dem Elsaß unmittelbarer verbunden ist, als Zürich, so hatte auch damals das Wort des Basler Pfarrers nach Norden einen lauteren Klang, als das des Zürchers. Wir begreifen nun, mit welcher Spannung sich die Blicke auf Oecolampads Entscheidung richteten.

Diese Entscheidung, eine Frucht ernstester Prüfung, fiel nun völlig zu Gunsten Zwingli's aus, und sofort hielt es Oecolampad auch für Pflicht, seine Meinung offen und öffentlich auszusprechen und seine Entscheidung zu rechtfertigen. So erschien denn 1525 zu Basel die Schrift: **Joannis Oecolampadii de genuina verborum Domini, Hoc est corpus meum, juxta vetustissimos authores expositione liber** [1]. Er sucht in dieser Schrift alle Polemik gegen

---

1) Diese (in Zwingli's resp. ad Bug. epist. schon erwähnte) Schrift ist im Originaldruck 10 1/2 Bogen stark, (nicht 9 Bogen, wie Planck angiebt). Der Druckort ist nicht genannt, aber die Typen gehören entschieden der Offizin Christoph Froschauers in Zürich an, bei welchem auch die folgenden Schriften Oecolampads gedruckt sind. Das Format ist Kleinoktav, die Lettern cursiv. Bei aufgeschlagenem Buche stehn über einer jeden links liegenden Seite die Worte De verbis caenae Domini. über der rechts liegenden: Jo. Oecolampadii expositio, sodaß beides zusammen die Ueberschrift bildet. Die Seiten sind nicht paginirt. Der Inhalt ist am Rande in kurzen Marginalglossen angegeben. In dem Exemplar, welches ich vor mir liegen habe (Zürch. Cantonalbibl. III N. 126) ist jener Brief Oecolampads (Dilectis in Christo fratribus, per Sveuiam Christum annunciantibus, Jo. Oecolampadius gratiam et pacem a Deo) womit er seine Schrift den schwäbischen Predigern zusandte, hinten beigebunden (nicht ursprünglich beigedruckt; denn es stehen einige leere Blätter zwischen inne). Eine deutsche Ueber-

Luther geflissentlich zu vermeiden, und behandelt seinen Gegenstand rein im Gegensatz zu der mittelalterlichen Lehre, zu der des Lombarden. Es ist ihm um Wahrheit, um Friede zu thun. Pacem offero, eamque non simulatam. Erudiri, si errarem, beneficii loco ducerem. Nolim contendere, nolim rixari, nolim osores meos, etiam offensus, habere pejus; hoc magis specto, ut veritati cedentes detrahendi finem faciant, precorque Dominum nostrum Jesum, ut cujus munere pectus meum invidia caret, ejusdem dono et stilus neminem exasperet, aut si quem tristitia afficiat, tristitia afficiat utili, non conficiat damnosa.

Er geht aus von der Stelle, wo der Lombarde (lib. 4 dist. 10) die Ansicht, daß die Einsetzungsworte tropisch zu verstehen seyen, verwirft und als häretisch verdammt. Die Berechtigung zu einer solchen Verwerfung müsse erst untersucht werden, um so mehr, als mehrere Kirchenväter doch auch jene Worte tropisch erklärt hätten. Man wolle zwar eine jede Untersuchung dieser Art von vorneherein abschneiden, indem man sage: Arcana sunt et cabalistica; adoranda, non ediscenda. Allein nicht alle Geheimnisse seyen glei-

---

setzung erschien 1526 durch Ludwig Hetzer, unter dem Titel: „Vom Sacrament der Danksagung. Von dem waren nateurlichen verstand der worten Christi: Das ist mein Leib, nach der gar alten Lerern erklärung, im Latein bschriben durch Joann. Ecolampadium, verteüscht durch Ludvigen Hätzer. O Gott erlöß die gefangnen. M. D. XXVI.“ Jener Brief Oecolampad's ist nicht mit abgedruckt noch beigebunden, sondern den Schluß bildet ein kurzes Gebet (wohl von Hetzer) und ein Epilog von Froschauer. Das letzte Blatt enthält Froschauers sonderbare Vignette. Auf einer Au steht ein Baum, an dem Frösche hinanklimmen. Eine Rolle am Baum enthält die Aufschrift: Christof Froschover zoo Zorich. Die vier Umschriften des Bildes sind: Ein yeglicher güter boum, bringt güte frucht. Das senffkörnli wirt ein boum u. s. w. Ein yeglicher boum, der nit u. s. w. Ein yegliche pflantzung die nit u. s. w.

cher Art; das der Zeugung des Sohnes, des Ausgangs des Geistes, der Prädestination u. a. seyen ewig unerforschlich, ebenso das der Empfängniß und Auferstehung Christi, der Erschaffung der Welt. Dies alles könnten wir nicht erkennen, von dem allem könnten wir nichts wissen, wenn wir das Wort Gottes und den Glauben nicht hätten, nisi lucerna in caliginoso hoc mundo nobis esset verbum Dei, et nisi fidei juvaremur adminiculo. Nun gebe es aber sacramenta oder mysteria anderer Art, solche, die nur den außer der Kirche stehenden abscondita seyen, den initiatis aber bekannt. Wie Achis von Gath Davids Klugheit hinter dem Scheine des Wahnsinns nicht erkannte, ähnlich erkannten die Kapernaiten hinter dem Scheine der Paradoxie in Jesu Forderung, sein Fleisch zu essen, die Weisheit des wahren Sinnes nicht. Mit einem Worte: nicht alles unbegreifliche sey wahr, vieles scheine nur der Thorheit unbegreiflich; diese suche unbegreifliches auch da, wo Gottes Wort volle Klarheit gewähre. Was das heil. Abendmahl betrifft, so müsse man des Wortes von Augustin gedenken: Ea, quae per angelos fiunt, admiranda et intelligenda, quae vero per homines, intelligenda tantummodo. Quia haec homini nota sunt, quia per hominem fiunt, honorem tanquam religiosa possunt habere, stuporem tanquam mira non possunt. Auch nach Augustin also vermöge der Priester kein Wunder zu verrichten in der Consecration. Dasselbe gehe daraus hervor, weil sonst die Wunder Gottes von den Wundern der Menschen an Zahl und Größe weit übertroffen würden.

Wie ganz anders ist doch dieser Ideengang Oecolampad's, als der Zwingli's! Zwingli geht an der Hand der Schrift von der innersten Tiefe des h. Abendmahles selber aus; sein Freund fängt so zu sagen bei der äußersten Peripherie an, bei der Erwägung, daß es überhaupt fingirte Wunder geben könne, und bewegt sich dann in patristischen Argumenten, die nicht eben schlagend, die vielmehr dem Gegenstande äußerlich und somit scholastisch sind.

Er kömmt nun gelegentlich auf die Einsetzung selbst zu re-

den [2]), und macht darauf aufmerksam, daß ja auch die Jünger bei derselben kein Zeichen der Verwunderung gegeben hätten. Ad miracula alia multo minora obstupescebant apostoli; supra hoc autem non plus admirationis tenuit apostolos, quam supra agni paschalis esu; proinde et ne verbum quidem interrogabant etc. Man hat diesen Gedanken oft, namentlich seit Planck, als scharfsinnig bewundert; gewiß liegt etwas wahres darin — das nämlich, daß die Einsetzungsworte in Luther's Sinn gefaßt für die Jünger unverständlich gewesen seyn würden — aber in der Form, wie der Gedanke von Oecolampad ausgesprochen wird, ist er nicht allein sicherlich schief (auch bei des Lazarus Erweckung wird keine Aeußerung der Verwunderung von Seiten der Jünger besonders erwähnt) sondern auch äußerlich und flach. Anstatt vom positiven Wesen des Sacramentes auszugehen, geht er von der formellen Frage aus, ob in jener Handlung Jesu ein Wunder lag oder nicht.

Der Satan, fährt er fort, liebe es, durch erdichtete Wunder die Menschen zu täuschen, und führt nun eine Reihe falscher Wunder an, die bei der Abendmahlsfeier geschehen seyn sollten. Dann (B. 2, fol. 4) erwähnt er kurz, daß Christus nach Matth. 19 im Himmel sey, und nicht mehr auf Erden, und im Meßkanon selbst die Augen der Christen durch das Sursum corda gen Himmel gerichtet würden. Dann klagt er über mancherlei römische Mißbräuche und Verleumdungen, und folgert endlich daraus, daß Christus oft in Gleichnissen geredet habe, daß man auch die Einsetzungsworte tropisch verstehen dürfe.

Daß man dies sogar müsse, beweist er nun (in einer Art von zweitem Theil, von B. 2, fol. 8 an) weitläufig, stets aber mit äußerlichen Argumenten, nirgends mit jener vom Mittelpunkt der Sache ausgehenden Klarheit, wie Zwingli. Er führt Stellen an, wo z. B. Johannes Elias genannt wird, im Sinne von Eliam repraesentans, u. a. dgl. So werde das Brod der Leib Christi ge-

2) Erstes Blatt des zweiten Bogens.

nannt im Sinne von figura corporis; eine solche figura aber sey es, weil es von der Erde sey, wie Christi Leib, gebrochen werde uns zu nähren, wie Christi Leib u. s. w. Weiter beruft auch er sich auf jene Worte פסח הוא ליהוה, und auf andre Stellen, widerlegt Carlstadt's Exegese, giebt einen Canon, wann und wo tropische Erklärungen zuläßig seyen, zeigt, daß die Transsubstantiationslehre auf vieles absurde führe, und nun kömmt er endlich (B. 3, fol. 5) auf die patristische Literatur. Dies ist gewiß der beste, wenigstens der gelehrteste Theil seiner sonst verworrenen Schrift. Er weist nach, wie seine Ansicht schon bei den ältesten Kirchenvätern sich finde. Ob er in diesem Nachweis überall richtig verfahren sey, berührt uns hier nicht; doch beachten wir hier die treffliche Bemerkung, daß die Redensart manducare corpus Christi durchaus der Redensart offerre corpus Christi parallel gehe, und man, wenn man in der letzteren corpus Christi mit Recht im Sinne von figura corporis verstehe, dies auch in der ersteren thun müsse.

Mitten hineingestreut zwischen die Aufzählung der patristischen Stellen finden sich dann noch manche auf die Exegese bezügliche Bemerkungen und Argumente. Es sind hauptsächlich folgende. Wolle man hoc est auch wirklich nicht tropisch, sondern eigentlich verstehen, so dürfe man es alsdann weder durch hoc continet noch durch hoc transsubstantiatur in - - interpretiren; sondern eigentlich genommen, als Copula, würde es das Brod für identisch mit dem Leibe Christi erklären, würde aussagen, daß beides Ein Ding sey. Sowie man dagegen dies nicht zugebe, komme man selbst in den Bereich der tropischen Erklärungen; nur sey die Erklärung durch continet oder transsubstantiatur in - - viel unnatürlicher, als die durch significat, und Jesus würde, wenn er jenes hätte ausdrücken wollen, gewiß eine klarere Ausdrucksweise gewählt haben. (Es ist dies die Ausführung eines bereits von Zwingli gestellten Argumentes). Zweitens, eine wahrhaft reale Gegenwart des Leibes Christi in einem kleinen Stücke Brod sey nicht denkbar; bei aller Versichrung einer realen Gegenwart nehme man doch nur eine halbreale Gegenwart an. Drittens wäre eine leibliche Gegenwart und mündliche Nießung jedenfalls zwecklos; ob sich Christus der Seele oder dem

Leibe mittheilen solle? Letztres sey frivol; die Seele aber könne doch keinen Vortheil davon haben, den sie nicht ohnehin schon, durch den Glauben hätte. Wenn viertens Jesus Joh. 6, 63 den fleischlichen Verstand seiner Worte verwerfe, so verbiete er ja eben hiemit, das Essen seines Leibes in leiblichem Sinn zu verstehen.

Wir wollen nicht leugnen, daß in allen diesen Argumenten etwas wahres lag; aber die meisten haben etwas schiefes, äußerliches. Am besten ist noch eine Parallele, die er zwischen dem h. Abendmahl und dem Passahmahl zieht. Planck redet von dieser Schrift Oecolampad's so günstig, daß man sichtlich den Eindruck empfängt, er wolle sie über Zwingli's verwandte Schriften stellen. Ich vermag ihm hierin durchaus nicht beizustimmen. Schon unser Referat läßt einen Blick in die innere Ordnungslosigkeit der Entwicklung thun, wenn schon ein gewisses äußeres Schema nicht ganz fehlt. Jedenfalls war diese Schrift einer solchen Gegnerin, wie die lutherische Abendmahlslehre war, nicht gewachsen. Das, worin Zwingli's Stärke lag, die Energie der Beziehung auf Christi Tod, fehlte hier so gut wie ganz. Oecolampad blieb bei der formell exegetischen Frage stehen, ob man tropisch erklären müsse oder nicht; er machte nicht einmal einen Versuch, ein nur einigermassen abgerundetes Dogma auf dieser Exegese aufzubauen. Welchen Eindruck konnte dies nun bei denjenigen machen, welche, in der Hauptanschauung mit Luther verwandt, im heil. Abendmahl vor allem das Moment der Lebensvereinigung mit der Person Christi hervorhoben? —

Oecolampad schickte diese Schrift seinen „dilectis in Christo fratribus, per Sueviam Christum annunciantibus" zu mit einem Briefe, worin er sie vor allem vor Zwiespalt und Hader warnte, Sünden, durch die der Feind gerne die neue Saat der Reformation zu zerstören trachte. A vobis certe, quorum fides ac pietas jam olim spectatae, et cum quibus nonnihil consuetudinis sanctioris intercessit, tristissimum foret avelli, nec quantum in me fuerit et quamdiu utrisque placuerit Christus, id piaculi admittam. Schon höre er, daß etliche argwöhnisch und aufgebracht gegen ihn seyen. Non habet apud Christianos locum comici dictum: veritas odium parit. Congaudet enim, ut apo-

stolus dicit, veritati christianus, et idem Deus veritas est, qui et caritas. — In ecclesia autem nihil tam frequens esse debet, quam veritatis indagatio. So habe er dies Buch geschrieben apologiae loco, und empfehle es nun vobis dilectissimis, ut ex eo cognoscatis, certiorane sint nostra, vel quae alii dicunt; num patres asperner, ut opprobant, num quaeram ea, quae ad divini vel mei nominis gloriam spectent. Judicabitis autem, ut soletis, non secundum faciem. — Vigilemus (schließt er dann) gregi adversum lupos, vigilemus autem et nobis, quibus multo amplius periculum, maxime si caritatem non habuerimus primo loco. Error condonari potest, modo fides assit in Christum. Discordiam neque si sanguinem fundamus, expiabimus.

Diese schwäbischen Prediger nun (unter ihnen Johann Brenz in Schwäbisch Hall und Erhard Schnepf in Wimpfen) deren die meisten Oecolampad wie einen geistlichen Vater verehrt hatten, gaben jetzt eine Antwort heraus, welche von Brenz verfaßt, von den übrigen [3]) unterschrieben wurde, und unter dem Titel des schwäbischen Syngramma noch in demselben Jahre (1525) im Druck erschien [4]).

Wie wir bisher stets erst die selbständige Entwicklung der in dem Streit auftretenden Kämpfer beobachtet haben, ehe wir sie in den Kampf selbst begleiteten, so müssen wir es auch mit Brenz machen.

---

3) Joh. Lachmann in Heilbronn, Erh. Schnepf in Wimpfen, Bernhardt Griebler in Gemmingen, Joh. Geyling in Ilsfeld, Martin Germanus in Fürfeld, Joh. Gallus in Sulzfeld, Ulr. Schwiger in Weissach, Joh. Waldensis und Wolf. Taurus in Orendelsall, Joh. Herold und Joh. Rudolphi in Oeringen, Joh. Isenmann, Mich. Gräter und Joh. Brenz in Hall.

4) Den Originaldruck habe ich nicht zur Hand. Er ist abgedruckt in Pfaff, acta et scripta publica eccles. Wirtemb. Tübingen 1719 (Quart) pag. 153—197. Deutsch in Walch, Werke Luther's, Bd. 20, S. 35 ff.

Und es ist dies um so nöthiger, da gerade hier die Frage eine sehr schwierige ist. Zwei ganz entgegengesetzte Ansichten sind über das Verhältniß dieses ehrwürdigen Vaters der schwäbischen protestantischen Kirche zu Luther und Zwingli ausgesprochen worden. Planck, auf gewichtige Stellen sowohl des Syngramma als anderer Brenzischer Schriften gestützt, hat zu zeigen gesucht, daß Brenz in seiner Abendmahlslehre mit Luther in einzelnen Worten übereinstimmte, in der Sache weit abwich — und darin hat er Recht — und mit Oecolampad in der Sache eins war, und nur im Ausdruck abwich — und darin hat Planck Unrecht. Gerade umgekehrt haben Hartmann und Jäger [5], ohne Berufung auf bestimmte Stellen, in allgemeinem geistreichem Raisonnement nach moderner Weise, die Behauptung gewagt, daß Brenz von Oecolampad durchaus verschieden und mit Luther im wesentlichen eins gewesen sey. Diese Ansicht ist durchaus falsch. Darin zwar hat, wie wir nun sehen werden, Hartmann Recht gegen Planck, daß zwischen Brenz und Oecolampad nicht ein bloßes Mißverständniß, nicht ein bloßer Wortstreit obwaltete; darin aber hat wiederum Planck Recht, daß die Differenz zum guten Theil auf einem Mißverständniß beruhte. Darin ferner hat Hartmann Recht, daß es Brenz darauf ankam, daß die Realität des sacramentlichen Segens nicht vom subjektiven Glauben abhängen sollte; darin aber hat er Unrecht, wenn er Brenz eine locale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi lehren läßt. Mit einem Worte: Planck vertuscht die subtile Differenz, die zwischen Brenz und Oecolampad, Hartmann die grobe, die zwischen Brenz und Luther vorhanden war.

Wir werden uns hievon sogleich klar überzeugen, wenn wir einzelne Aussprüche, die Brenz außer dem Streite gethan, vergleichen. Den 27sten Nov. 1525 (kurz nach dem Erscheinen des Syngramma) schreibt er an Adam Weiß in Crailsheim [6]: „Die, welche

5) Hartmann und Jäger: Joh. Brenz. Thl. I, S. 151 ff. — Vgl. hiemit unten Anm. 11.

6) Vgl. Hartm. u. Jäger I, 150.

„lehren, das Brod sey ein Zeichen und Symbol, irren nicht; „denn es stimmen darin alle Glieder der allgemeinen Kirche überein. „Die aber lehren, man müsse die Worte: das ist mein Leib, als „bloßes Zeichen des Leibes erklären, lehren falsch, und versündigen „sich gegen das Wort, durch dessen Dienst uns der Leib und das „Blut, die Vergebung der Sünden und die Heiligung als „gegenwärtig dargereicht und mitgetheilt werden." Hier haben wir ex ungue leonem! Der Unterschied von Luther liegt offen da, der von Zwingli und Oecolampad läßt sich wenigstens unschwer erkennen. Das, was empfangen und mitgetheilt wird, ist allerdings nicht bloß (wie bei Luther) der verklärte Leib Christi, sondern (wie bei Zwingli und Oecolampad) die Vergebung der Sünden; aber wiederum auch nicht bloß die Vergebung der Sünden (wie es nach Zwingli's neueren, einseitigen Darstellungen erschien) sondern auch die Heiligung, das heißt also ohne Zweifel lebendige Kräfte zur Heiligung, oder die centrale Lebenskraft Christi selbst. Auf die Frage, wie diese Gaben im h. Abendmahl gereicht würden, antwortet er nicht mit Luther: so, daß Christi Leib im Brode mündlich genossen wird, sondern giebt zu, daß das Brod ein Zeichen des Leibes Christi sey — non extensum in extenso, wie wir es ausgedrückt haben – aber Brod und Wein sind ihm auch nicht (wie bei Zwingli's neuerer, einseitiger Darstellung) bloß ein Zeichen der einmal durch den Tod Jesu erworbenen Sündenvergebung, sondern ein Zeichen einer mit dem Genusse gleichzeitigen neuen Lebensvereinigung — sed actus in actu!

Brenz hat also jenes Moment der Lebensvereinigung, welches bei Zwingli auch vorhanden war, aber einseitig zurücktrat, in sein volles Recht eingesetzt. Brenzens Lehre ist die reinste, am allseitigsten entwickelte, die uns bis jetzt noch vorkam.

Daß wir aus jenen Worten des Brenz'schen Briefes nicht etwa zuviel heraus interpretirt haben, deß zum Zeugniß führen wir noch einige Stellen aus seinem, im Jahre 1527 erschienenen Commentar über das Evang. Johannis an [7]).

---

7) Eine Zusammenstellung der wichtigsten Stellen findet man in folgender

Darin, daß der Tod Christi und seine Sühnung das Grundstück im heil. Abendmahl sey, stimmt er völlig mit Zwingli überein. „Man soll im Nachtmahl" (sagt er) „den Geist des Glaubens suchen, „d. i. das Fleisch und Blut Christi soll man suchen und begehren „dergestalt, wie solches Fleisch für der Welt Leben und für unsere „Sünden gegeben, auch das Blut zur Vergebung unserer Sünden „vergossen ist. Demnach und wann jemands im Nachtmahl das „Fleisch und Blut Christi sucht, und solches durch den Geist des „Glaubens thut, was sucht derselbe anders, denn das Leben und die „Vergebung der Sünde? Welche uns gleichwohl am Kreuz durchs „Hingeben des Leibs Christi und Vergießen seines Bluts er„kauft und erworben seyn, aber im heil. Nachtmahl werden sie" (Leben und Vergebung der Sünden) „durchs Wort und Sacrament „ausgetheilt." —

Wir vergleichen damit eine andre Stelle seines Commentars, wo er die Frage beantwortet „warum das Brod der Leib Christi ge„nannt werde". „Erstlich", sagt er, „kann niemand so unverschämt „seyn, der da verleugnen könnte oder wollte, daß Christi Leib und „Blut nicht unsre geschenkte Gaben wären. — — Mein Fleisch, „sagt Christus, werde ich für der Welt Leben geben. Item Johan„nes: das Blut Christi ist zur Vergebung unserer Sünden vergos„sen. — — So dann nun solches unsere geschenkte Gaben sind, „muß erfolgen, daß sie nach Art und Weis geistlicher Gaben „unserm Glauben mitgetheilt werden. — — Ist es nit „wahr? wann der Prediger oder Diener des göttlichen Worts „diese Rede und Wort prediget: Christus hat sich dir gänzlich

---

alten Schrift: „Johannis Brentii Confession, Lehr vnd Bekandtnuß „vom Streit vber den worten des H. Nachtmals Christi, die er sammt „andern Theologen in Schwaben wider Zwinglium, Oecolampaden vnd „Carolstaden im Jar 25. vnd 29. geschrieben vnd geführt" u. s. w. MDLXXVI. Am Schlusse des Buches steht: „Gedruckt in der Chur„fürstlichen Statt Heidelberg, bei Johann Meyer, in verlegung Mat„theus Harnisch. Im Jar 1576."

„gegeben und geeignet mit allen seinen Gütern und „Wohlthaten, daß er hiedurch den Gläubigen nit allein com„municirt und mittheilet den Leib und das Blut Christi, sondern „den ganzen Christus selbst? Was wollt denn nu daran man„geln, daß nit ebensowohl durch das Wort des Nachtmahls: „Nehmet hin u. s. w., der Leib und das Blut Christi sollten mitge„theilt werden. Demnach und so dann unserm Glauben durch „solche Wort Christi sein Leib und Blut geschenket und gegeben wer„den, warum sollte solches auch nit mit oder durch Brod und Wein „des Nachtmahls geschehen, sintemal diese zwei Ding angehenkte „Siegel des Wortes sind?"

Aus dieser zweiten Stelle bestätigt sich, daß Brenz nicht bloß einen Empfang der durch Christi Tod erworbnen Sündenvergebung, sondern auch eine Vereinigung mit der lebendigen Person Christi lehrte; daß ferner diese Lebensvereinigung ihm als Mittel der Aneignung der Sühne, diese aber als Zweck galt; (der ganze Christus wird uns geschenkt, und somit auch sein Fleisch und Blut, d. h. das Verdienst seines Todes) ferner, daß Brenz im Nachtmahl dasselbe Genus der einmaligen, continuirlichen Lebensvereinigung mit Christo annahm, welches im Leben des Glaubens, des neuen Menschen, ohnehin stattfindet; endlich, daß er im heil. Abendmahl einen speciellen Akt specieller Erneuerung dieser Lebensgemeinschaft annahm, wobei Brod und Wein Siegel des inwendigen Aktes seyen.

Dies letztere wiederum bestätigt sich weiter durch folgende Stellen. „Vor's erste ist nicht unzeitig, daß ich den Leser vermahne, da„mit er wohl wahrnehme und in Achtung habe, was der Hauptstreit „über den Handel des Nachtmahls Christi seye. Wir fragen nicht, „ob das Brod in den Leib Christi verwandlet werde; darvon dispu„tiren die abergloubigen Papisten. So fragen wir auch nit, ob der „Leib Christi also leiblich oder fleischlich im Brod wesentlich ge„genwärtig seye, wie jm die Vernunft ein kleins Leiblein im „Brod zu imaginiren pflegt, damit wöllen wir die scharfsinnigen Ge„danken der fleischlichen Vernunft umgehen lassen, denn wir handeln „allhier nit der Vernunft sonder des Glaubens Sachen. Derowegen

„so wird allein das gefraget, ob im Brod und Wein des Herrn „Nachtmahls unserm Glauben der Leib und das Blut Christi „distribuiret und gegeben werden." Noch deutlicher spricht er zu Joh. 20. „Das Brod wird der Leib Christi genannt, nit da=„rumb, daß das Brod in den Leib verwandlet würde, oder von die=„ser fleischlichen Imagination und gedichts wegen, als ob ein kleines „unsichtbares Leiblein unterm Brod verborgen wäre, sondern von „wegen der gegenwärtigen Uebergab nämlich dieweil der Leib „Christi mit dem Brod durch das Wort unserm Glauben geschenkt „und gegeben wird." Nicht der Leib ist (local) gegenwärtig im Brod, sondern die Uebergabe des Leibes ist (temporal) gegenwärtig in dem Akte des äußern Sacraments. So zu Joh. 10: „Wenn „man dem Glauben im Sacrament des Nachtmahls die gegenwär=„tige Austheilung des Leibs und Blutes Christi läßt, und ihm „dieselbige nit nimmt oder entzeucht, so muß man nachgeben und be=„kennen, daß der Leib Christi durchs Brod bezeichnet und be=„deutet werde. Man soll aber eine solche bloße, schlechte Be=„deutung nit zulassen, durch welche der Leib Christi unserm Glauben, „dessen Geschenk und Gab' es ist, nicht gegenwärtig mitgetheilt, son=„dern entzogen würde."

Hier wird nun auch sein Gegensatz zu Oecolampad klar. Er verlangt nicht, daß Jesu Leib im Brode sey, wohl aber, daß mit dem Darreichen des Brodes ein gleichzeitiger Empfang „des ganzen Christus mit allen seinen Gaben", also eine Erneuerung der Lebensgemeinschaft mit Christo, stattfinde. Das Brod ist ihm Zeichen des Leibes Christi, aber nicht bloß Zeichen des einst geopferten, sondern auch Siegel der gleichzeitigen neuen Mittheilung. So schreibt er an Bucer [8]): „Gleichwie in diesem Wort: Ich bin der „Welt Licht, uns das Licht zugebracht wird, dergestalt, wer sol=„ches Wort im Glauben empfähet und annimmt, das wahre Licht „darin empfähet, also auch wird uns durch das Wort: das ist mein

8) Siehe diesen Brief in der, in der vorigen Anm. citirten Schrift pag. 32 f.

„Leib für euch gegeben, der Leib Christi zugebracht und ange„boten" — — „Siehe aber, wie wollte sich doch reimen, so du „dem Glauben seine gebührende Speis, welche der Leib und das „Blut Christi ist, aus dem Nachtmahl hinwegnehmen, und ihn mit„tels [inmittelst, inzwischen] nichts anderst, dann die Bauchspeiß des „Brodtes und Weines dem leiblichem Mund allda lassen wolltest."

Endlich aber wird es sonnenklar, daß Brenz den Leib und das Blut Christi als Speise der Seele betrachtet, die dem Glaubensleben, dem inwendigen Menschen zur Nahrung dient, und nur unter der Bedingung vorhandenen Glaubens [9]) empfangen wird, und ebenso, wie im, auch außer dem heil. Abendmahl empfangen wird, kurz und mit einem Wort, daß er an eine centrale Lebensvereinigung mit Christo denkt. Denn im Brief an Bucer schreibt er: „Das Brod ist auf keine andre Weise der Leib „Christi, denn wie uns derselbe Leib durch's Wort zugebracht wird." Und im Commentar zu Joh.: „Wer das Evangelium Christi hört „und demselbigen glaubt, der hat durch solchen Glauben den gan„zen Christum, leiblich und geistlich." Und in derselben Schrift: „Also und demnach wird im Sacrament nicht allein dem „äußerlichen Menschen das äußerliche Zeichen, sondern „auch dem innerlichen und geistlichen Menschen die Wahr„heit, d. i. der Leib und das Blut Christi selbst, durch eine feine „ordentliche Dispensation und Austheilung gegeben, dergestalt, „daß der äußerliche Mensch seine äußerliche verwandte „Wahrzeichen, der innerliche und geistliche Mensch aber „seine innerliche und ihm allein gebührende und zuste„hende Gaben zu empfangen habe." — — „Es hat Christus „im heil. Nachtmahl im Wort durch das Brod seinen Leib der „Apostel Glauben und nit der leiblichen Empfindlichkeit des Flei„sches dispensirt und gereichet — — demnach und gleichwie die leib„liche Dispensation, so dem äußerlichen Menschen und Augen ge-

9) Vgl. die so eben angeführten Worte: „wer solches Wort im Glau„ben empfähet und annimmt."

„schieht, denselben auch empfindlich ist, also ist auch die Dispensa„tion, so dem Glauben geschieht, dem Glauben empfindlich" [10]). — „Gleichwie die Tauf zwei Dinge hat, das Wasser und das Wort, „der äußerliche Leib empfähet in der Taufe das Wasser, da„durch er gewaschen wird, aber der Glaube empfähet und ergreifet „das Wort, durch welches der innerliche Mensch wird gewaschen, „also hat auch das heil. Nachtmahl zwei Dinge, das Brod und „Wein und das Wort. Der äußerliche Mund des Leibs „nimmt und empfähet Brod und Wein nach seiner Empfindung; „denn anders als Brod und Wein kann er nicht empfinden; aber „der Mund des Glaubens empfähet auch nach seiner (innerli„chen) Empfindung den Leib und das Blut Christi. Daß auf „solche Weise des äußerlichen Menschen Mund und Leib im Sacra„ment habe seine leibliche Wahrzeichen, und der Glaub die „geistlichen Gaben und Wahrheit selbst."

Hier haben wir also in kurzem Abriß die selbständige Abendmahlslehre von Brenz [11]). Wir finden dieselbe im Grund und Wesen eins mit derjenigen Lehre Zwingli's, wie er sie in der Schrift über den Meßkanon vorgetragen hatte; nur daß ein wichtiges Moment, welches dort nur embryonisch angedeutet wurde, bei Brenz zu seiner vollen Entfaltung kam, das Moment der Lebensvereinigung mit Christo als der Aneignung seines Verdienstes. Daß überhaupt das Verdienst Christi durch reale Lebenseinheit mit Christo unser werde, das ist auch bei Zwingli eine Grundvoraussetzung; daß es sich im h. Abendmahl um keine andere, als jene centrale Ver-

---

10) Man sieht hieraus zugleich, wie der Glauben auch bei Brenz nicht der subjektive ist, sondern das Glaubensleben, der inwendige Mensch selber. Er braucht „Glauben" ganz im zwinglinischen Sinn. Dadurch fällt wiederum auf Zwingli's Lehre neues Licht.

11) Auch Hartm. und Jäger (I, S. 169) stellen sie, wenn auch weniger scharf, doch im ganzen richtig dar. Um so unbegreiflicher ist, wie sie (S. 151 ff.) behaupten können, Brenz sey mit Luther einer Meinung gewesen.

einigung „mit dem ganzen Christus" handeln könne, die auch außer dem Sacrament stattfindet, das lehrt Brenz ebenso wie jener. Aber während Zwingli vorzugsweise auf die Bedeutung reflektirt, die das Sacrament für die Gesammtkirche hat, reflektirt Brenz auch auf die Bedeutung, die die einzelne Sacramentsfeier für das subjektive Glaubensleben des Einzelnen hat; daß bei der einzelnen Feier wirklich etwas reales empfangen werde, darauf kömmt ihm etwas an! Durch diese Art, wie er mit dem objektiven Gesichtspunkte Zwingli's den subjektiven Luther's verbindet, steht er in der That als höherer Vermittler nicht bloß zwischen, sondern über beiden; das Wahrheitsmoment des einen, wie das des andern, kömmt bei ihm zu seinem Rechte. Bei ihm zuerst finden wir jene Ausbildung der Lehre, welche alsdann auch Bucer theilte und — nur mit minderer Klarheit, Beständigkeit und Aufrichtigkeit — vortrug [12]), und welche durch Melanthon und Calvin später zu der letzten Entwicklung reifte, deren sie in der damaligen Zeit fähig war. —

Nachdem wir nun Brenzens Lehre kennen, kehren wir zur Geschichte des Streites zurück. Wie trat Brenz im Syngramma auf? Gerade weil die Differenz zwischen ihm und Oecolampad eine feinere, schwer darzustellende war, gerade weil die bezeichnendsten Ausdrücke sich nicht so gar leicht finden ließen, bemächtigte sich seiner sichtlich eine gewisse Ungeduld; er schrieb im Affekt. Zudem war ihm seine Abweichung von Luther noch nicht zum Bewußtseyn gekommen; er ergreift trotz der so großen Differenz in der Lehre dennoch für Luther Partei; wir können uns dies nicht anders

---

12) Vgl. das Schreiben der Straßburger an den Herrn von Gemmingen, vom 1. Dec. 1525 (bei Hartm. u. Jäger I, S. 139 f.) Hier fehlt Bucer — wie er leider nachher noch so oft that — darin, daß er seine (wirklich vermittelnde) Ansicht einer der beiden Parteien unterschiebt. So liest er sie hier aus Oecolampad heraus. Oecolampad lehre: das Brod sey ein Zeichen des Leibes Christi, so, daß mit dem Brod dem Glauben der Leib Christi gereicht werde; der Mund esse das Brod, die Seele den Leib Christi. — Das war seine und Brenzens, nicht Oecolampads Lehre!

erklären, als daß er Luther's sinnlich und eigentlich gemeinte Ausdrücke in geistigem Sinn auffaßte, und so in guten Treuen bei Luther die eigene Meinung wiederzufinden glaubte. So kämpft er eifrig dafür, daß Christus „im Sacrament gegenwärtig sey" — so hatte auch Luther gesagt, aber während Luther an eine locale Gegenwart im Brod dachte, dachte Brenz an eine dynamische im Akt — und daß „das Brod den Leib Christi enthalte" — so wie das Wort ihn enthält, fuhr er fort, während Luther an ein räumliches Enthalten dachte. Kurz, was die große Differenz zwischen den Schweizern und Luther betraf, so stand Brenz nur in den Worten an Luther's Seite, in der Sache stand er zwischen beiden, so, daß eine feinere Differenz zwischen ihm und Oecolampad zwar sich äußerte, aber nicht recht klar herauskam.

Schlimmer noch wurde die Sache durch den Ton, in welchem er schrieb. Wir haben seine Lehre vortrefflich gefunden. Ueber sein Verfahren können wir kein so günstiges Urtheil fällen. Das Bild, das uns die Geschichte von dem ehrwürdigen Vater der würtembergischen Kirche entwirft, ist zwar ein äußerst günstiges; mit einem Flacius, einem Amsdorf darf man ihn ohne Unrecht gar nicht vergleichen; entschieden gehört Brenz zu den nobelsten, wohlthuendsten Erscheinungen des sechzehnten Jahrhunderts. Wenn er aber nicht bei allem dem dennoch auch seinen Charakterfehler gehabt hätte, so wäre er der erste Theologe ohne alten Adam. Brenz galt damals wenigstens allgemein für den heftigsten unter den Gegnern der Schweizer, so daß Herzog Ulrich ihn aus diesem Grunde (bis zum Jahre 1535) nicht in sein Land zu berufen wagte [13]. Hartmann und Jäger berichten (S. 170) daß Frecht von Ulm im Jahre 1529 Brenz besucht und dann in einem Brief an Bucer das Urtheil gefällt habe, er habe nie einen eigensinnigeren Mann gesehen. So habe sich Brenz nur mit Mühe bereden lassen, die (damals 1529 erschienene) Vertheidigungsschrift Oecolampad's auch nur zu lesen. Mag immer-

---

13) Hartm. u. Jäger II, S. 11 — 12.

hin Frecht von einem solchen Einzelfalle allzurasch auf den ganzen Charakter geschlossen haben, so ist doch eben dieser Fall charakteristisch genug. Eine gewisse Art von entêtement zeigt sich aber allerdings auch im Syngramma. Sichtlich strebt der Verfasser, die Differenz eher größer als kleiner darzustellen, und der Ton seiner Polemik ist besonders widerlich.

Er entschuldigt sich in seinem und seiner Collegen Namen, daß der sermo Domini in ihnen ein ignis exaestuans et clausus in ossibus nostris, sey, und daß dies göttliche Feuer ihnen keine Ruhe lasse, gegen Oecolampad zu schreiben, ja daß diese Widerlegung ein Werk der Liebe gegen ihn sey. Das lautet sehr gewissenhaft; um so schlechter steht es nun aber, wenn sofort den Schweizern der Vorwurf gemacht wird, sie seyen unter einander selbst uneinig, indem Zwingli den Tropus in der Copula, Oecolampad im Prädicate suche. Hier zum erstenmal tritt dieser Vorwurf, dessen völlige Grundlosigkeit uns schon im vorigen §. zum voraus klar wurde, auf; nachher wurde er unsäglich oft wiederholt. Das begegnet uns überhaupt von nun an, daß einzelne Vorwürfe aller Widerlegung ungeachtet fort und fort wiedergekaut werden, und wir thun gut, solche Vorwürfe mit ganz kurzen Namen zu bezeichnen, um sie nicht jedesmal wiederholen zu müssen. So werden wir diesen den Vorwurf der Discrepanz nennen. Wenn unsre Leser also in Zukunft lesen: „N. N. machte Zwingli den Vorwurf der Discrepanz", so wissen sie, was darunter zu verstehen ist. — War nun dieser Vorwurf an sich schon ungerecht, nachdem doch Zwingli wie im Vorgefühl solchen Einwurfes ausführlich und ausdrücklich gezeigt hatte, daß und warum significat corpus und est figura corporis einerlei sey, so muß man noch mehr die hämische Art bedauern, wie das Syngramma jenen Vorwurf den Schweizern an den Hals wirft. Mit Geizhälsen werden sie verglichen, die alle zwar in der Geldgier und dem unehrlichen Erwerb übereinkämen, deren jeder aber wieder eine besondere Art habe, wie er fremdes Gut an sich bringe. (Quasi vero non et

avari in corradendis opibus convenirent, sed diversa via; hic enim furto, ille sycophantiis etc.).

Sofort werden Widerlegungen einzelner Argumente Oecolampad's versucht, dann die eigne Lehre der seinigen gegenübergestellt. Dies ist offenbar das Wichtigste im Syngramma. Wir finden durchaus die Brenzische Lehre wieder. Sonderbar ist, daß diese Syngrammatisten, nachdem sie den Schweizern fälschlich inneren Lehrzwiespalt Schuld gegeben, sofort wirklich, jedoch ohne dessen bewußt zu seyn, einen mächtigen Zwiespalt zwischen sich und Luther an den Tag legen! Luther hatte, wie wir früher sahen, eine locale Gegenwart des Leibes im Brode entschieden und unleugenbar gelehrt; die Verbindung des Leibes Christi mit dem Brod hatte er verglichen mit der Art, wie im glühenden Eisen Feuer und Eisen verbunden sey. Von einer solchen naiven Vorstellung ist das Syngramma himmelweit entfernt! „Was ist die eherne Schlange?" heißt es hier. An solum serpens? An solum signum? Nequaquam, sed serpens est vel signum sanans. Ei, das leugnete Oecolampad auch nicht, daß das consecrirte Brod beides, Brod und ein Zeichen sey! Hier steht das Syngramma durchaus nicht auf Luther's Seite; dieser war nicht zufrieden, daß das Brod beides: Brod und ein Zeichen sey, sondern behauptete, es sey beides: Brod und die Substanz des Leibes Christi. Das Syngramma steht also hier offenbar nicht auf Luther's Seite. Gleichwohl ist es auch mit Oecolampad nicht einig. Das zeigt sich in der Art, wie der Begriff des Zeichens gefaßt wird. Jenem ist's vorzugsweise ein Zeichen, daß Christus einst durch seinen Tod uns versöhnt habe; dem Syngramma ist's ein Zeichen, daß jetzt Christus sich uns lebendig mittheile. „Wodurch aber ist die eherne Schlange ein Zeichen der „Heilung?" Unde hoc habet? an quia serpens? an quia aeneus? non, sed quia hoc verbum habet: qui percussus adspexerit eum, vivet. Igitur accedente ad serpentem verbo, tale fit serpens, quale verbum est, manens interim et serpens et aeneus et signum, sed et sanativus est. Ita et loquendum est de pane coenae. Is enim panis ut ma-

xime pistus sit in fornace, ut maxime et stomachum pascat, talis tamen fit, quale verbum est, quod ad panem, ut ita loquar, accedit. Jam ut serpentis verbum sanationem ad serpentem attulit, cur non ita coenae verbum corpus ad panem ferret? Ist hier doch etwa an ein locales Hineinbringen gedacht? Hören wir weiter! Quando, ut serpentis verbum in se vim sanandi possederit, ita et coenae verbum secum possideat corpus Christi.

Wahrlich hier ist an kein locales Darinnenseyn zu denken! Die Kraft des Wortes bringt den Leib in's Brod, und im Brode ist er alsdann so, wie er im Worte ist. So absichtlich hier Brenz nach starken, derben, vom Sprachgebrauch der Schweizer recht stark sich entfernenden Ausdrücken ringt, so stark er es urgirt, daß er im Abendmahl einen einzelnen neuen Akt realer Vereinigung mit Christo sehe, so kann er doch selber nicht umhin, unwillführlich die zwischen ihm und Luther obwaltende Differenz, die er sich nicht offen eingestehen will, an's Tageslicht treten zu lassen. Luthern ist extensum in extenso oder wenigstens substantia in substantia, Brenzen actus in actu. Luther vergleicht in der Schrift wider die himml. Propheten die Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brode mit der Vereinigung des Eisens mit dem Feuer (im glühenden Eisen), Brenz mit dem Daseyn einer heilenden Kraft in der ehernen Schlange. Jam cum Christus, fährt er fort, ad paralyticum sive ad peccatricem mulierem dixit: remittuntur tibi peccata tua, nonne in hoc brevissimo verbo remissio omnium peccatorum includitur? et inclusum ad paralyticum et peccatricem adfertur? (Folgen ähnliche Beispiele). Simili ratione, cum Christus dixit: Corpus meum pro vobis traditur: nonne in hoc verbum corpus et sanguinem conclusit (absit verbo invidia) usque adeo, ut qui hoc verbum arripiat et credat, arripit, accipit, habet et tenet verum corpus et sanguinem Christi, eum scilicet, qui pro nobis effusus est, non spiritualem sed carnalem." Der letztere Zusatz war sehr unnöthig, denn daß Jesus geistliches und nicht wirkliches Blut vergossen habe, hatte niemand

behauptet, und daß man den mystischen Leib Christi empfange, hatte Zwingli mehrmals ausdrücklich bestritten. Merkwürdig ist, daß hier Brenz, ganz wie Zwingli in seinen neuern Schriften, das heil. Abendmahl auch nur einseitig auf das Ergreifen der durch Jesu Tod erworbenen Sühne, und nicht (wie an andern Stellen) auch auf die Erneuerung der Lebensgemeinschaft bezieht [14]).

Doch bringt er dies Moment bald nach. Verbum ad panem fert id, quod in se continet; continet autem corpus Christi verum corporale, proinde fert et corpus ad panem. Das fert

---

14) Aehnlich in folgender Stelle. „Die Apostel haben durch das Wort die „Vergebung der Sünden unter das Volk verkündigt, und den Recht„gläubigen die Sünde vergeben, nicht aus ihrer eigenen Gewalt; denn „Christus allein vergiebt die Sünden, sondern durch das Wort haben „sie dem Volk, das Christi war, verkündigt, und inmittelst Christum „zur Rechten seines himmlischen Vaters sitzen und bleiben lassen. Was „möchte nun daran mangeln, daß solches nicht eben am Leib und Blut „Christi also geschehen sollte, wie an der Vergebung der Sünden? „Denn gleichwie die Vergebung der Sünden niemand anderes, denn „Christi selbst, der zur Rechten seines Vaters sitzet, ist, und nichts de„stoweniger von den Aposteln durch die äußerliche Predigt des Wortes „in die ganze Welt ausgekündiget ist worden, also und gleicherweis „seyn auch der Leib und das Blut niemandes dann Christi, zur Rech„ten seines himmlischen Vaters sitzend, selbst, nichts destoweniger aber „seyn sie inmittels dem Wort: das ist u. s. w., befohlen und ge„geben, auf daß sie mit den äußerlichen Dingen, Brod und Wein, „ausgetheilt werden. Dann so die Vergebung der Sünden unsre ge„schenkte Gab ist, warum sollen nicht auch der Leib und Blut Christi, „durch welche uns die Vergebung der Sünden gegeben wird, unsre „Gaben seyn?" — Ist, will er sagen die Vergebung unser, warum nicht auch das, wodurch diese erworben wurde? Als solcher, kömmt hier der Leib Christi in Betracht, durch den die Versöhnung objektiv einmal erworben wurde. Der Leib wird uns gegeben in gleichem Sinn wie die Versöhnung, so daß beides dem Rechte nach unser gehört, in rein geistiger, fast möchte man sagen: intellektueller Weise.

konnte hier so wenig ein räumliches seyn, als das continet; schief war hier übrigens die Voraussetzung, daß das Wort zu dem Brode etwas bringe, da es doch nicht zum Brode, sondern zu den Jüngern gesprochen war, aber eben aus dieser schiefen Redeweise erklärt sich Brenzen's wahre Meinung. Dies Brod ist Brod; aber zu ihm tritt ein Verheißungswort, und dies bringt „Christi Leib zum Brod", d. h. die Kraft, den Essenden mit Christi Leib real zu vereinigen. „Ihr gebt zu", fährt er fort, „daß der Glaube nach Joh. 6 „Christi Leib und Blut geistlich ißt und trinkt, so muß ja Christi „Leib und Blut gegenwärtig seyn." Von den Ungläubigen bemerkt er hier ausdrücklich, daß für sie Christus nicht gegenwärtig sey [15]. „Kurz, wie der Glaube Gott gegenwärtig hat, indem er „an ihn glaubt, so muß er auch Christi Leib und Blut gegen„wärtig haben, wenn er es essen und trinken soll." Diese Worte könnte man allenfalls mit Planck dahin mißverstehen, als rede Brenz nur von einem „in Gedanken gegenwärtig haben" von einem „der Seele

15) Vgl. noch die obige Stelle vom Paralytischen quicunque hoc verbum arripiat et credat. — „Die Auslegung (Austheilung) der göttlichen „Gaben, als da seyn der Leib und das Blut Christi, geschieht durch „die Sacrament, so dem Wort angeheftet seyn, und durch den „Glauben werden die angebotenen Gaben wahrhaftig empfangen, „durch den Unglauben aber werden sie verschlagen oder zu Gericht „empfangen. Dann es ist der Leib Christi nicht im Brod, noch das „Blut im Wein, daß es allda fleischlich sein Subsistenz oder Wesen „haben sollte, sondern daß es dem Glauben daseyn und dienen und „demselben dispensirt und mitgetheilt werden sollte. Darum darfst „du dir keine newe zukunft Christi in's Brod imaginiren, „und dichten oder gedenken, daß durch diese Worte: das ist u. s. w., „der Leib Christi in's Brod verbannet werde. Es ist keine neue Zu„kunft, noch einige Verbannung im Brod, sondern es ist vielmehr „ein Offenbarung und Distribution der göttlichen Gaben, „welche Christus unser Herr aus Gnaden und Barmherzigkeit erwor„ben und mitgetheilt hat." — (Vgl. auch Anm. 16.)

vorschweben." Aber das ist offenbar der richtige Sinn der Worte nicht; es entstünde ja sonst die lästigste Tautologie. Dies vielmehr will Brenz sagen: Wer an Gott subjektiv glaubt, der hat Gott eben nicht nur in seinem subjektiven Denken bei sich, sondern der hat Gott objektiv und real bei und in sich, und ebenso hat, wer an Christum glaubt, Christum nicht bloß in seinem subjektiven Gedanken, sondern hat Christum wirklich und real bei und in sich; und er muß Christum real bei sich haben, wenn anders das Wort: sein Fleisch essen und sein Blut trinken die volle Wahrheit haben soll. „Die Wörter seyen „nicht bloß signa für den Verstand, sondern vox vel verbum res „animae offert, adfert et proponit." Offenbar denkt er hier an einen mit dem Akte des Genießens von Brod und Wein wirklich verbundenen Akt der neuen realen Vereinigung mit Christo, und so unterscheidet er sich von Oecolampad. Von Luther unterscheidet er sich, indem er diese Vereinigung als centrale faßt [16]), und demgemäß den Glauben entschieden zu Bedingung macht [17]). In seiner Abweichung von Oecolampad wie in der von Luther trifft er mit Calvin zusammen, daher es uns denn auch nicht wundern darf, wenn bei den späteren lutherischen Eiferern das Syngramma als calvinisch verschrieen wurde [18]).

---

16) „Und zwar solches ist an ihm selbst wahr, daß das Fleisch Christi also, „wie die Kapernaiten verstunden, gegessen, nichts nutz sey, nämlich mit „den Zähnen zerbissen, aber im Geheimniß des Glaubens ist es „sehr und viel nutz, wenn es mit dem Mund und den Zähnen des „Herzens empfangen wird."

17) Vgl. Anm. 15.

18) Vgl. „Joh. Brentii Confession, Lehr und Bekandtnuß, Heidelb. 1576" (siehe oben Anm. 7) Vorr. pag. 17. „Vnd welches noch mehr vnnd „ärger ist, so muß auch jetzt die Lehr, so vorzeiten Johannes Brentius „wider Zwinglium, Oecolampaden vnd andere geschrieben vnnd getrie„ben, zu welcher Zeit man doch von dem verhaßten Caluinischen Na„men nichts zusagen wußte, jetzunder vor Caluinisch vnnd Zwinglisch „verlästert, gescholten vnd verdampt werden." — Brenz ist wirklich

Fragen wir nun: wer hatte Recht, Brenz oder Decolampadius? — Nicht leicht ist eine Frage schwerer zu beantworten. Die Lehre des Brenz fanden wir vollendeter, als die seines Gegners. Er erkennt nicht nur, daß das heil. Abendmahl im allgemeinen auf Christi Tod bezogen sey; er erkennt nicht nur im allgemeinen, daß das Verdienst des Todes Christi durch Lebenseinheit mit Christo angeeignet werde, sondern er urgirt auch, daß mit und in dem einzelnen Abendmahlsgenuß ein neuer Akt der centralen Mittheilung Christi an uns stattfinde. (Vgl. damit oben Thl. I, S. 223, Satz 16—19). So sind ihm Brod und Wein nicht bloß Zeichen, daß Christus gestorben ist, sondern auch Wahrzeichen und Siegel, daß der Communicant ihn eben jetzt empfängt [19]).

Die Entwicklung dieser Lehre läßt aber viel zu wünschen übrig. Es fehlt durchaus an der richtigen exegetischen Begründung. Brenz versichert immer, die Worte Christi brächten den Leib Christi zum Brod. Welch schiefe, unklare Ausdrucksweise! Was konnte man sich dabei denken? Brenzen's Lehre erscheint uns als ein genialer Sprung über die exegetische Entwicklung hinweg auf's letzte Resultat. So gut sie war, so unvermittelt war sie. Können wir es den Schweizern verdenken, wenn sie sich nichts — auch das wahrste

---

mit Calvin um das Jahr 1548 in engem, herzlichem Verhältniß gestanden. Von Basel, wohin er, durch das Interim verjagt, floh, schrieb er den 6. Okt. 1548 an Calvin: „Mein theuerster Calvin!" und bat ihn um seine Fürbitte. Zu Hagenau und Regensburg hatte er ihn kennen lernen. Vgl. Hartm. u. Jäger II, S. 183.

19) Brenz selbst drückte später (Hartm. u. Jäger II, S. 137) diese Differenz gegen Decolampad scharf und satirisch und schief, aber in der Hauptsache bezeichnend, so aus: „Diese glauben, Brod sey Brod, „aber wenn sie das Brod nehmen, glauben sie, Christi Leib sey „für sie gegeben. Auf diese Weise wird der Leib Christi gegessen, wie „ein Frommer eine Birne ißt; denn während er sie ißt, glaubt er indessen an Christum, daß dieser seinen Leib für ihn in den Tod gegeben."

nicht — wollten aufdringen lassen, solange es nicht durch gesunde Exegese aus der Schrift bewiesen war?

Am meisten endlich hatte Brenz in der Ausdrucksweise und Darstellung Unrecht. Er acceptirte Luther's Terminus von der Gegenwart des Leibes Christi, und gab sich den Schein, als wollte er diese Gegenwart in Luther's Sinn beweisen; aber was er bewies, war die Gegenwart des Leibes Christi in einem ganz anderen Sinn! Gerade in diesem, dem eigentlichen Controverspunkt stand er der Sache nach entschieden auf Seiten Oecolampad's, gegen Luther.

Je wehethuender nun der Ton seiner Polemik seyn mußte, desto rührender erscheint uns die ungeheuchelte Sanftmuth und Selbstbeherrschung, mit der Oecolampad ihm antwortete. Die Schweizer hatten durch die Heftigkeit, womit Brenz ihnen entgegentrat, sich nicht dahin vermögen lassen, ihre aufrichtige Achtung vor seinen trefflichen Eigenschaften aufzugeben [20]. In dieser Gesinnung schrieb nun Oecolampad sein Antisyngramma [21]. Das Syngramma ist, abschnittweise, Wort für Wort, abgedruckt, und die Widerlegung folgt dem Angriff.

Das Syngramma hatte ihm mit spöttischem Tone Schuld gegeben, daß er in corpus, Zwingli in est den Tropus suche (jener „Vorwurf der Discrepanz", wie wir ihn ein für allemal nennen), mirum quod non et in dictione *panis* vel *fregit*, vel *accipite*, vel *edite* tropus fingatur, quando tanta animi libidine adlubescat in *est* et *corpus*. Ruhig antwortet Oecolampad: Non

20) Vgl. den Bericht Capito's bei Hartm. u. Jäger II, S. 20 f.

21) Mir ist folgende Ausgabe zur Hand. Apologetica Joann. Oecolampadii. De dignitate eucharistiae Sermones duo. Ad Theobaldum Billicanum, quinam in uerbis Coenae alienum sensum inferant. Ad ecclesiastas Suevos Antisyngramma. M. D. XXVI. — Das Schlußblatt enthält wieder Froschauers Vignette. — (Zürch. Kant. Bibl. III. D. 209.)

video, quid ad inveniendum verum conducat τὸ χλευάζειν, quod ita in troporum expositione jocamini tam acerbe. — De tropis Zuinglius satis multa scripsit, et fortasse uberius scribet; quem virum, si nossetis quanta ferat et agat pro Christo, fortassis ampliori honore prosequeremini. Quid autem, si pius etiam in *comedite* et verbo *panis* tropum eruat, num esset ille contemnendus propterea? Weitläufig zeigt er dann, wie seine Ansicht von der des Zwingli gar nicht verschieden sey. Auf die hämische Vergleichung mit den Geizhälsen, die, unter einander uneins, nur in der gleichen Geldgier übereinstimmten, erwiedert er nichts, als dies: Quod consensum nostrum in summa causa comparatione filiorum Belial et avarorum honestatis, intempestivius factum est.

Das Syngramma hatte ihm einen Trugschluß Schuld gegeben, von dem er fern war, jenen Trugschluß, den auch Bugenhagen dem Zwingli schon mit gleichem Unrecht zur Last gelegt hatte, und der sich sofort auch durch den ganzen Abendmahlsstreit hindurch trotz aller Widerlegung bis zum Ueberdruß wiederholt. „Daraus, daß est soviel seyn könne wie significat, habe er den Schluß gezogen, es müsse, auch in den Einsetzungsworten, soviel wie significat seyn." Pulchra profecto, so lauteten die Worte des Syngramma, dialectica et venusta argumentatio est: Corvum nigrum; oportere igitur cygnum nigrum esse. Pulchrum Absolonem; oportere igitur et Thersiten illum Homericum pulchrum esse. An non ejusdem farinae est: Est aliquibus scripturae locis pro significat accipitur; oportet igitur, ut et in hac locutione pro significat intelligatur. (Wir werden diesen Paralogismus fortan immer, wenn er auch nicht gerade unter dieser läppischen Form erscheint, mit dem Namen „Thersites" bezeichnen). Darauf antwortet Oecolampadius: Quis ita arguit: potest significative accipi, ergo accipitur significative? Nos multo aliter colligimus, nempe: non convenit substantiva acceptio, ergo sumatur significativa vel alia tropica, quae convenit: substan-

tive autem non posse accipi, multis probamus. Kein hartes Wort entschlüpft der Feder.

Das Syngramma hatte, während es ihm einen Thersites (einen Schluß von einem einzelnen Fall auf alle übrigen Fälle) Schuld gab, selbst einen solchen Thersites begangen? Es hatte ihm mit geistloser Consequenzmacherei Schuld gegeben, wenn er corpus für signum corporis nehme, so könne er auch consequenterweise nicht verhindern, daß man Matth. 3 die Worte: hic est filius meus dilectus erkläre durch: hic est signum filii mei dilecti. — Nondum aperto Marte se prodit, sed si permiseris, ut ex corpore signum corporis faciat, quid blasphemiarum non conabitur? Habet namque Satan hanc naturam, ut longe aliud recessu prodat, quam prima fronte finxerit. So wird versichert, Satanam moliri, ut ex Christo phantasma, spectrum et signum faciat, und dazu sey durch Decolampad der Anfang gemacht. Nos, wird in derselben albernen Consequenzmacherei fortgefahren, judicio divino peccatores accusati, tropum obvertemus, dicturi: Quid damnas nos? non sumus peccatores, sed formam duntaxat peccatorum habemus; igitur o Christe, cur de coelo descendisti? — Certe tropus liberasset te a passione et morte tua. Auf solches Zeug antwortet Decolampad: Nosse vos Satanae consilia jactaris; at mihi non est difficile, ingenii vestri candorem perspicere, qui talia mihi opprobretis; sed ferendae sunt amicorum tam morosorum infirmitates. — Potuissetis et multa alia mitius interpretari et succinctius rem proponere, nisi vel contendendo virium mearum gustum capere, vel ostentando eloquentiae et eruditionis specimen praestare voluissetis. Quid urgebat, blasphemiam innocenti mihi obtexere, dum latere tropum contestor in his verbis.

Diese Beispiele mögen genügen als Beispiele des Tones, in dem er antwortete. Die Gehässigkeit des Syngramma ist um so empörender und die Ruhe und Milde des Antisyngramma erscheint in um so glänzenderem Lichte, wenn man erwägt, daß derselbe Brenz,

welcher hier seinen Gegner der Blasphemie beschuldigt und ihm die lästerlichsten Consequenzen aufbürdet, ja selbst das Brod nur für ein Zeichen hielt, und selbst an jene Gegenwart des Leibes Christi in Luther's Sinn, für welche er zu streiten wähnte, nicht glaubte. Diesen Punkt verfehlte Oecolampad nicht ihm nachzuweisen. Er fragte ihn, was er denn mit all seinen Argumenten eigentlich wolle, was er damit erziele. Die Quintessenz sey doch immer der Satz: wie das Wort Christum zu uns bringe, so bringe es ihn zum Brode, und im Brode sey er nicht anders, als er im Worte sey. Das erstere sey an sich gar nicht richtig. Christus promissionem dedit credentibus in mortem corporis pro ipsis traditi, non in esum panis. — Jam, quod coena verbum habet, non habet ut sibi datum, sed ut signum, quod significet quid aliis promissum. — Videte autem, quam arguti dialectici sitis. Datis serpenti vim sanandi, pani vero non conceditis, et fit deterior conditio panis, quam serpentis; aut, si dabitis pani vim redimendi, quia secundum vos corpus est. Dann aber zeigt er, daß, gesetzt den Fall, jene Exegese wäre richtig, ja dann doch nichts weniger als Luther's Lehre daraus folge. De hoc inter nos controvertitur, an hoc verbum ideo dictum, ut panis sit substantialiter corpus, vel dictum, ut panis significet corpus. Et si admittitis, eatenus accepisse verbum, nemo est, qui neget vel contendat. Wenn Brenz behaupte, zum Brode komme eine Verheißung hinzu, und insofern werde der Leib Christi in das Brod eingeschlossen, so habe er ja gar nichts dawider; nur sey der Ausdruck „einschließen" schief, und weise nimmermehr auf ein Einschließen im Sinne Luther's hin. Illae (promissiones) non inserunt corpus pani hoc, quo dicitis, modo, sed semper ad memoriam passionis ejus, absentis inquam quantum ad corpus attinet, invitant. Besonders klar zeigt er ihnen, wie sie durch ihre eigenen Worte auf eine unlocale Gegenwart des Leibes Christi im Brode geführt würden, in folgender Stelle: Quae illa consequentia, obsecro (nunc enim dialecticen dedidici): Donat se Deus per verbum, igitur et donat se verbo, et antea se verbo inclusit! Admittetisne et has il-

lationes: **Rex per literas suas regno me donat, igitur et mortuis literis regnum donat, et quomodo regni capaces erunt literae?** Dies ist nun jenes Beispiel, welches, wie nicht leicht ein anderes, die Sache klar macht. Die Syngrammatisten brachten es durchaus zu keiner anderen Gegenwart des Leibes im Brode, als jener idealen, wonach, wenn ein König durch eine Urkunde sein Reich verschenkt, das Reich in der Urkunde ist, d. h. zu jener Gegenwart des Aktes im Akte. Dies weist er ihnen treffend nach. Ueber diese ideale Gegenwart stritt er nicht mit ihnen. Die Gegenwart, um welche der Streit sich drehte, war die Gegenwart in Luther's Sinn, die Gegenwart der Substanz in der Substanz; darum handelte es sich, ob Christi Leib so im Brode sey, wie das Feuer im glühenden Eisen. Diese Gegenwart zu beweisen, hatte Brenz sich den Schein gegeben und wohl auch den Willen gehabt. Daß ihm dies nicht gelungen sey, daß er die Gegenwart in Luther's Sinn nicht bewiesen habe, daß er von Luther abweiche, weist Oecolampad ihm nach.

So sey, fährt er fort, der Streit ein bloßer Wortstreit. **Res** plana est, et nulla opus contentione, solisque verbis dissidemus. War das nicht unrichtig? Uebersah hier Oecolampad nicht jene feinere Differenz, die zwischen ihm und Brenz obwaltete? — Er hätte sie leicht übersehen können; denn gerade im Syngramma hatte Brenz jenen Satz, worin er über Oecolampad's bisherige Vorstellung hinausging (daß das Brod nicht bloß ein Zeichen des einmal gebrochenen Leibes, sondern ein Siegel der momentan neuen centralen Vereinigung mit Christo sey), jenen Satz, den er im Commentar zu Joh. so klar ausgesprochen, nur in sehr unklarer und allfällig zweideutiger Redeweise ausgesprochen. Oecolampad hätte also jene Differenz übersehen können, aber er übersah sie nicht. Er faßte Brenzen's Ansicht von der mit dem Akt des Abendmahlsgenusses eintretenden, durch ihn versiegelten Lebensvereinigung mit Christo richtig auf; ja noch mehr: er stimmte ihm bei. Ich wiederhole: er stimmte ihm bei. Er nahm jenes, von Zwingli früher angedeutete, von Calvin später entwickelte Moment der Le-

bensgemeinschaft willig und freudig auf, und wir werden seiner Zeit sehen, wie Oecolampad dies Moment nie mehr aufgegeben hat. Quid refert, sagt er, quomodo locutionem baptisemus, sive tropica sit, sive propria? Verum est, qui arripit fide ab interno doctore verbum hoc: „verbum caro factum est“ (ut non in solo isto moremur „hoc est corpus“ etc.) qui credit inquam, habet verum corpus et verum sanguinem Christi, nam et membrum Christi est et incorporatum illi, os ex ossibus ejus. Nur von der Gleichzeitigkeit der Erneuerung oder Steigerung jener centralen Lebensvereinigung mit dem Moment der Abendmahlsfeier redet er nicht besonders; aber auch im Syngramma war hievon nicht, oder nur sehr undeutlich, die Rede gewesen.

Auch in einem Briefe aus diesem Jahre [22]) spricht er sich folgendermassen aus: „Daß der wahre Leib Christi dem Brod des „Nachtmahls gegenwärtig sey, will ich gerne bekennen und nachgeben, „jedoch auf die Maaß und Weis, wie er dem göttlichen Wort „gegenwärtig ist. Item, dem Brod wird der Leib Christi durch's „Wort gegeben, gleichwie das Wort den Leib Christi in sich „hat. Item, die reden recht und christlich, die da sagen, daß sie im „Nachtmahl zum Leib Christi gehn und den Leib Christi essen; die „aber reden verächtiglich und gottlos, die da sagen, daß „sie allein das Brod und Zeichen empfangen; dann hiedurch „erklären sie ihren Unglauben.“ —

Doch noch in einer anderen Beziehung ist der Syngrammastreit wichtig. Hier zum erstenmal begegnet uns eine Art von Ubiquitätslehre, wenn freilich eine ganz andere, als die nachherige lutherisch-kirchliche. Oecolampad hatte sich gegen die locale Gegenwart auf die Himmelfahrt Christi berufen; das Syngramma suchte nun zu zeigen, daß Christi Leib trotz seiner Himmelfahrt im Brode seyn könne. Freilich ward aber auch hier wieder nur an jene ideale, pignorelle Gegenwart im Brode gedacht, wonach der Akt des

---

22) Epistolae Oecolampadii, Basileae impressae 1536. Fol. 129.

Brodessens einen Akt der Vereinigung Christi mit uns enthalte. Und so wurde nicht eigentlich bewiesen, daß Christus troß seiner Himmelfahrt im Brode seyn, sondern daß er troß seiner Himmelfahrt sich uns, unserm innern Menschen real mittheilen könne. Es war dies also nur dem Scheine nach eine Ubiquität seines Leibes; in Wahrheit war es weder eine substantielle, noch eine dynamische Ubiquität, sondern nur jene Möglichkeit einer centralen, über alle Kategorie des Raumes hinausgehenden, Mittheilung Christi an uns, wie auch wir sie (Thl. I, S. 230—231) aufgestellt haben.

Folgendes nämlich sagt das Syngramma: Nonne Spiritus sanctus Christo agnatissimus, adeoque ab ipso inseparabilis? — Communicat tamen Christus spiritum suum piis, et mittit eum in corda ipsorum, manens interim ad dexteram patris sedens, nulla parte disjunctus. Sed quo communicat? Verbo; ita legis Act. 10: adhuc loquente Petro etc. Quo cecidit, aut quo vehiculo advectus est? Verbo evangelii; verbum enim spiritus vehiculum est. (Cur igitur Spiritus non omnibus verbum audientibus datur? In promtu est ratio. Nam verbum in omnes gentes spargitur, sed revelationem Spiritus verbi Dominus sibi soli reservavit aperiendam, cui et quando voluerit.) Jam si Spiritus sanctus vehiculo verbi nobis advehitur, manens interim Christo in dextera patris sedenti conjunctissimus, cur eodem verbi vehiculo non posset ad nos advehi corpus et sanguis Christi? quando, ut ita loquamur, Spiritus sanctus Christo multo conjunctior sit corpore et sanguine ejus. Hier war es erstlich wiederholt, daß Christi Fleisch und Blut nicht dem Brod, sondern durch das zum Brode hinzukommende Wort uns mitgetheilt werde, und ferner war deutlich genug ausgesprochen, daß dies auf eine, nicht räumliche, sondern ewige Weise geschehe.

Diese Art einer realen Mittheilung Christi an uns giebt nun aber Oecolampad auch wieder völlig zu [23]. Nur zeigt er, daß da=

---

23) Auch gegen den Ausdruck: das Wort bringt den h. Geist oder den Leib Christi zu uns, hat er, richtig verstanden, nichts einzuwenden,

mit keine körperliche Gegenwart in Luther's Sinn bewiesen werde. De Spiritu sancto aliter loquimur, quam de praesentia corporis; corpus enim, ut verum corpus sit, nonnisi adventu et abitu adest. — Tota disputatio vestra consistere videtur in vi verbi (Wortstreit) quam non satis a vobis cognitam superius commonstratum est. — Verum esse contenditis (scil. corpus Christi in pane) sed eo loco et modo, ut a veritate prorsus abscedat corporali. — Perpendite verba vestra, dum dicitis: „panis coenae per verbum corpus Christi est, sed in eo non quaerimus corporalia, non enim ut „ventrem repleamus, edimus, sed ut mentem pascamus." Quid hoc est dicere, quaerimus fontem, et non quaerimus aquas!

Hiemit schloß, wenn man so will, ein zweiter Akt des Streites, wiewohl der Streit nicht eigentlich aufhörte, sondern nur neue Kämpfer es waren, die den Kampfplatz betraten. Nachdem Brenz und Decolampad sich gemessen, trat Luther selber hervor, und warf den Schweizern den Fehdehandschuh hin, in seiner Vorrede zum Syngramma.

Er tritt hier mit einer Heftigkeit, Bitterkeit und persönlichen Verachtung gegen die Schweizer auf, welche bei allem, was bisher zur Erklärung dieser Stimmung gesagt worden, doch unbegreiflich bleibt. Sie wird, wie ich glaube, begreiflich, wenn wir ein Zwischenspiel des Streites näher berücksichtigen, das gemeiniglich kaum erwähnt, geschweige in seinem genaueren Verlaufe verfolgt wird, und dessen ganzen Zusammenhang ich durch einige bisher nie näher beachtete Quellen zum erstenmale aufzuhellen hoffe. Es ist der Streit Pirkheimer's mit Decolampad. Verfolgen wir ihn in Kürze,

---

nur scheint er ihm zweideutig und darum gefährlich. Supramodum adlubescit nobis, spiritus sancti vehiculum esse verbum, quod dictum et mihi arrisit, donec periculum feci, quam crasse de rebus divinis loquantur homines.

um alsdann im nächsten Paragraphen zum Streite Luther's mit Zwingli überzugehen. —

Der Syngrammastreit hatte Aufsehen erregt. Von verschiedenen Seiten her mischten Bekannte und Unbekannte sich ein. In Nördlingen schrieb der dortige Pfarrer Theobald Billikan, ein früherer Freund Oecolampad's, am Ende des Jahres 1525 eine Schrift: **De verbis coenae Dominicae et opinionum varietate, Theobaldi Billicani ad Urbanum Rhegium epistola, 1526** [24]), worin er Oecolampad's Ansicht hauptsächlich von dem Grundsatz aus bestritt, daß man die Einsetzungsworte rein aus ihnen selbst, ohne Zuziehung anderer Schriftstellen erklären müsse [25]). Ueber Billikan's Persönlichkeit fällen seine Zeitgenossen ungünstige Urtheile [26]); was aber diese seine Schrift betrifft, so bildet sie eine der allerwohlthätigsten Erscheinungen, die im Sacramentstreite von lutherischer Seite uns begegnen. Fern von Leidenschaft, Bitterkeit und Hochmuth, behandelt er seinen Gegenstand in ruhigem, würdigem Tone. In eben diesem Tone sind die Antworten Oecolampad's [27]) und Zwingli's [28])

---

24) Die Schrift trägt schon die Jahrzahl 1526, erschien aber noch vor dem Jahreswechsel.

25) Vgl. oben Th. I, S. 18.

26) Nach einem Briefe Brenzen's an Melanthon (bei Hartm. u. Jäger II, S. 123 f.) führte Billikan's Benehmen einen Ruin der Nördlinger Kirche herbei. „Nachdem er lieber dem Kebsweib des Pfalzgrafen, als „der Braut Christi dienen wollte, so wurde er sogleich nach dem Tode „des Churfürsten von dessen Nachfolger in's Gefängniß auf die Veste „Dillenberg gebracht." — Später (s. Hartm. S. 165) soll er die Rechtfertigung aus den Werken gelehrt haben. Oecolampad urtheilt anders. Non igitur hoc agitur, ut candidae tuae famae struantur insidiae, imo in votis est, ut aliquid accedat gloriae. (Apolog. fol. 1). — Eine Monographie über diesen eigenthümlichen Mann wäre wohl Bedürfniß.

27) Sie ist mit dem Antisyngramma zusammengedruckt (s. Anm. 21) erschienen, und von den Kal. Febr. datirt.

28) Opp. Zw. III, pag. 646 sqq.

gehalten. — In nicht viel anderem Tone war bereits am Ende von 1525 (doch auch schon mit der Jahrzahl 1526) Willibald Pirkheimer in Nürnberg gegen die erste Schrift Oecolampad's (de genuina etc.) aufgetreten [29]). Dieser feine, humanistische Mann, von dem man am ersten Humanität — dieser Freund des Erasmus, von dem man am ersten ein richtiges Verständniß der Schweizer Personen und Verhältnisse erwarten durfte, soll nach Planck's Darstellung [30]) mit „gallichter Säure" gegen Oecolampad geschrieben haben. „Es läßt sich nicht begreifen", fährt Planck fort, „was Pirkheimern veranlassen konnte, gegen Oecolampad zu schreiben, aber „noch weniger begreifen, was ihn zu einer solchen Schrift gegen „ihn veranlassen konnte." Von gallichter Säure aber habe ich nichts finden können, und von Planck meine ich, er hätte beide Unbegreiflichkeiten wohl begreifen können, wenn er Pirkheimer's Vorrede gelesen hätte.

Quum superiori tempore, beginnt diese, Oecolampadi amicissime, fama apud nos increbuisset, te non penitus sane de sacratissima eucharistia sentire, admodum ob veterem nostram indolui amicitiam, quamvis mihi nequaquam persuadere possem, te aliquid pristinis tuis moribus indignum moliri; — Beschränktheit ist dies, aber nicht Bitterkeit! er hält mit bestem Gewissen des Freundes Lehre für gefährlich und frivol; er setzt dies ohne weitere Untersuchung voraus; und nun will er warnend einen ächten Dienst der Freundschaft üben — scripsi igitur ad te hac de re, ac rursus literas recepi, ex quibus etsi non examussim mentem tuam deprehendere potui, sensi tamen occultum quid in illis latere; ita enim inter cetera scribebas: „Videor mihi simpliciter et

---

29) De vera Christi carne et vero ejus sanguine ad Joan. Oecolampadium responsio. Norimbergae apud Jo. Petreium, anno. M. D. XXVI. — In der Erlanger Bibliothek, in der Kloster Heilsbronner Abtheilung.

30) Gesch. des prot. Lehrb. Thl. II, S. 312, Anm. 165.

„catholice sentire; panem quidem panem fateor, sed jam „non communem, siquidem consecratus fuerit; scio, quae sit „vis verbi mysterii; nunquam negavi, in mysterio adesse „corpus Christi,“ — nur nicht im Brod — „et certus sum, „veteres doctores in nostra sententia fuisse, tametsi pleris„que in locis *αἰνιγματικωτέρως* tractent. Confido autem in „Christo Jesu, et hanc rem propediem fore dilucidiorem, et „mundum ab hoc errore valde inveterato purgatum iri.“ Verum dum haec ultro citroque scribuntur, prodiit libellus tuus, in quo nihil dissimulans, quid sentias, plane ostendis. Varie affectus sum, mi Joannes, quum illum perlegissem, adeoque in locis quibusdam mihi non satisfaciebat — ist das gallichte Säure?! — ut vix illum tuum credere possem; tacui tamen et jam diu expectavi, an quis apud nos emergeret, qui scriptis tuis respondere auderet. Sed ut video inanis hucusque praestolatio mea fuit. (Er schrieb dies also, ehe das Syngramma erschienen oder wenigstens ihm bekannt geworden war.) Ego interim variis cogitationum fluctibus agitatus, assidue conscientiae stimulo ut tibi responderem sum impulsus — wie natürlich! wie ganz anders als der affektirte fervor exaestuans der Syngrammatisten! — reluctabar tamen itentidem, imbecillitatem meam in re tanta expendens, nec tamen interim magnitudo ejus, multorum praeterea periculum, ne dicam scandalum, sed nec animi stimulus quiescere sinebant. (Durchweg jene beschränkte Voraussetzung, aber nirgends Groll oder Bitterkeit.) — — Suscepi igitur provinciam hanc licet admodum gravem, ac divina ope me ostensurum confido, nequaquam tot ac tam magnos viros tanto tempore aberasse ac tam crassis tenebris fuisse involutos, nec errore esse, si quis credat, sanctissimum Christi corpus et sanguinem ejus in pane et vino contineri non solum mystice sed vere, imo potius illos errasse, qui ita non credant. Id autem, quantum citra scandalum fieri potest, quam modestissime facturum me

spero. Ac propterea scriptura nostra acerbiori carebit insultu, nisi quum tu importunius instas, aut necessitas ita requirit; non ideo solum, ne nostra offendatur amicitia, sed quia negotia pia et Christiana nullam linguae admittunt amarulentiam, minus vero facundiam caninam. Ac utinam hucusque placide et mansuete a plerisque decertatum esset; nam et ipsi melius audirent, ac fidei negocium longe magis profecisset. . . . Oecolampad werde es ihm nicht übel nehmen, wenn er e diametro anderer Meinung sey; carus Socrates, carior veritas. Nec me doctrina tua, qua plurimum polles, deterret, quo minus veritatem defendere audeam.... certus enim sum te haudquaquam pertinacia aliqua aberrare, sed potius per ignorantiam.

Gewiß war dies herzlich gut gemeint. Aber das ist richtig, daß zwei verschiedene Gesichtspunkte in Pirkheimer mit einander kämpfen. Das eine Mal stellt er sich dem befreundeten Gegner gleich, stellt dessen Meinung als eine ihm nicht gefallende dar, bittet ihn, ihm nicht übel zu nehmen, daß er anders denke; kurz er betrachtet die beiden Ansichten als die subjektiven Ansichten zweier gleicherweise nach Wahrheit forschenden und gleicherweise des Irrthums fähigen Menschen. Das andre Mal stellt er sich als entscheidenden Richter über den Freund, setzt als bereits ausgemacht voraus, daß dessen Meinung eine falsche und höchst gefährliche sey, entschuldigt sie höchstens als aus ignorantia entstanden; kurz er ist Richter und Partei in Einer Person, und seine Ansicht gilt ihm als die objektiv allein gültige.

Am Ende fühlt er den innern Widerspruch, und flüchtet sich hinter die Autorität der Stimmenmehrheit. Quemadmodum tu nil de sententia tua dubitas, ita ego certus sum contrariam esse veriorem; pro te pauculi quidam stant, una cum scriptura obtorta et violentius interpretata, pro me vero orbis paene christianus cum scriptura manifesta et nequaquam coacta.... Si errorem hunc ob eruditionis etiam defectum non penitus exstirpare potero, spero tamen me aliis bonis et doctis viris occasionem praestiturum, ut quod mihi non penitus ex sen-

tentia cessit, illi majori absolvant felicitate. — — Tuum igitur, mi Oecolampadi, imprimis erit, eas leges quas tulisti servare, et quod ab aliis postulas ipse praestare, id enim si feceris, quod ut facias per Christum oro, benigne ac patienter vel balbutientem audies nec mali consules, si interdum verbum aliquod vehementius exciderit, praecipue ubi necessitas ita requiret (!) etc.

Wollen wir immerhin diese milde Beurtheilung etwaiger harter Ausdrücke, um die Pirkheimer so gutmüthig bittet, eintreten lassen; wollen wir aber vor allem freudig eingestehen, daß er zu solcher Nachsicht wenig Veranlassung gegeben hat!

Petrus Lombardus (so beginnt er die Abhandlung selbst) habe in vielen Dingen die Wahrheit geredet. Wie könne überhaupt Gott seine Christenheit Jahrhunderte hindurch in Irrthümer gerathen lassen? (Und wie konnte ein Freund der Reformation ein solches Argument gebrauchen!) Allezeit (dies läßt sich schon eher hören) sey ein guter Same zurückgeblieben. Wenn du, fährt er fort, dich von der Zahl derer trennen würdest, qui **Dei** virtutem juxta modum naturalem metiri conantur, — — neutiquam tam sollicite et accurate argumentando responderes, circa omnia momenta luctareris, et multa data opera subticeres ne dicam obscurares, ac cuncta arbitrio tuo interpretari pergeres, sicque causam tuam omnibus redderes suspectam, ut interim reliquum tuum nimis splendidum et affectatum obmittam apparatum, verissimum animi tui indicem et proculdubio a degravata et anxia conscientia proficiscentem. Dieser Tadel wäre gegen Zwingli ungerecht gewesen; gegen Oecolampad war er nicht so ganz unverdient; denn anstatt klar mit der Sache herauszurücken, war dieser, offenbar aus Zaghaftigkeit, von allerlei halbbeweisenden äußerlichen Argumentationen ausgegangen, und hatte durch sein Warnen vor falschen Wundern seinen Gegnern allerdings Veranlassung zu dem Argwohn gegeben, daß das Wunderbare in der Trans- und Consubstantiationslehre es sey, das ihn abschrecke. Ganz unverdient war also jener Tadel keineswegs; dennoch setzt Pirkheimer sogleich mil-

dernd hinzu: Non dico te id fraudulenter aut dolose agere, nam longe melius de te sentio; sed vereor ne nimium tibi indulgendo et quorundam errorem sequendo decipiaris. Nach einer Bemerkung, daß die Argumente Oecolampad's sammt und sonders schwach seyen (wir haben dieselbe Bemerkung gemacht) fährt er demüthig fort: sed erunt fortassis haec parvi apud te momenti, aut potius contemnentur; verum et nos manum ferulae subduximus, scimusque Deum per asinae etiam os veritatem locutum esse. Das Recht, die Lehre von den Sacramenten von Grund aus neu zu untersuchen, gesteht er seinem Freunde zu; nur möge er sich in Acht nehmen, nicht vorzubringen quicquid in buccam venit.

Freilich sind nun des guten Pirkheimer's Gegenbeweise noch weit schwächer, als die Argumentationen, die er damit umzustoßen gedenkt. Wenn Oecolampad zwischen Geheimnissen und Sacramenten unterschieden hatte, so fragt ihn jener: quis tibi, amice, concessit aut eam tribuit potestatem, ut sacramenta tuo arbitrio citra ullam scripturae autoritatem disjungeres et segregares? Da stand nun Behauptung gegen Behauptung. — Von der manducatio spiritualis (der centralen Vereinigung mit Christo) welche Oecolampad auch im Abendmahl statuirte, unterschied Pirkheimer eine manducatio sacramentalis, das erstemal, daß diese (nachher so oft vorgebrachte) Distinktion in dieser Form auftritt. Der Glaube ohne Sacrament, fuhr er fort, sey unnütz, weil — ein Glaube, der nicht an das Sacrament mitglaube, gar keiner sey! Welch ein Schluß! Wann hatte Oecolampad einen Glauben statuirt, der nicht mit an das Sacrament glauben müsse? Die Frage war ja nur eben, was der Glaube in Betreff der Sacramente glauben müsse. Pirkheimer faßt hier den Glauben im lutherisch-scholastischen Sinn als dogmatische Glaubensüberzeugung, und beweist überflüssigerweise, daß zu deren Objekten auch die Sacramente gehörten. Oecolampad dagegen hatte unter Glauben das objektive Glaubensleben sammt der centralen Einheit mit Christo verstanden, und in diesem Sinne behauptet, daß es sich im heil. Abend-

mahl nicht um eine andere Art der Vereinigung mit Christo handle, als um jene centrale, die schon mit dem Glaubensleben gegeben ist.

Oecolampad hatte sich darauf berufen, daß Jesus Joh. 6 die manducatio oralis verwerfe. Darauf giebt Pirkheimer die nicht eben würdige Erwiederung: Confide, vir bone aut si mavis optime, non enim tibi timendum erit, ne quis Christo sub panis forma auriculam demordeat. Christus, will er ohne Zweifel damit sagen, bestreite nur den grobfleischlichen schlächtermäßigen, nicht den mündlichen aber unsichtbaren Genuß seines Fleisches. — (Ob aber die Capernaiten an ersteren überhaupt gedacht haben?) — Oecolampad, fährt er noch unwürdiger fort, werde schwerlich jemanden finden, der im h. Abendmahl die Reize einer guten Küche suche. Wer darum aus dem Grunde, um Christum nicht zu zerfleischen, vor dem Abendmahl zurückwiche, der müsse thyesteische Voraussetzungen mitbringen.

Gegen die tropische Erklärung wendet er ein, daß Christus die Bilder, folglich auch die Tropen, abgeschafft habe!! Und dann giebt er dem Gegner Verdrehung der Worte Schuld.

In allem Ernst behauptet er, Christus habe bei der Einsetzung des Sacramentes sich selbst in der Hand gehalten, und beruft sich dafür auf einen Vers des Gregor von Nazianz in lateinischer Version: discipulos docuit proprium se tradere corpus (woraus freilich alles andre, nur jenes nicht, gefolgert werden konnte). Es sey bloßer Eigensinn der Vernunft, hieran nicht zu glauben. Dürfe man doch selbst von dem posse eines solchen Wunders auf das esse schließen [31]).

Joh. 6, 51 erklärt er „das Brod, das ich geben werde" vom Brod des Abendmahls; Jesus sage also hier: das Brod des Abendmahls sey sein Leib.

---

31) Nec ille absurde argumentatus est, sit vel Ambrosius aut alius quispiam, dum a possibili ad inesse ratiocinatur.

Hatte sich Oecolampad darauf berufen, daß die Einsetzungsworte, substantiell erklärt, von den Jüngern nicht würden verstanden worden seyn, so postulirt Pirkheimer zur Erklärung des einen Wunders ein zweites, und versichert, daß eine außerordentliche Erleuchtung des heil. Geistes für jenen Augenblick angenommen werden müsse. Hatte Oecolampad gefragt, warum die Jünger beim Empfang des Sacramentes nicht gekniet hätten, so weicht Pirkheimer hier ziemlich ungeschickt einer jeden Antwort aus [32]), versichert aber hernach, die ersten Christen müßten die Hostie doch wohl adorirt haben; denn wie anders lasse sich sonst erklären, warum die Märtyrer den Götzen die Kniebeugung verweigerten, als weil sie diese für unvereinbar hielten mit der Kniebeugung vor — der Hostie (!!). Hatte Oecolampad gezeigt, daß Jesus, wenn er eine praesentia localis lehren wollen, sich deutlicher hätte ausdrücken müssen, so thut sein Gegner die wirklich alberne Frage: numquid parum sobrius in coena Christus verba confusanea protulit? Grade daß dies **nicht denkbar**, hatte ja Oecolampad vorausgesetzt, und gerade auf diese Voraussetzung sein Argument basirt [33])! Aber sein Gegner nimmt nun tro-

---

32) Quis me coacturus est, ut ita tibi aut tuo respondeam arbitrio? Audisti jam responsionem meam, ac ideo ad tuas fictiones ultra respondere operae precium non est. Es ist das eine der wenigen Stellen, wo er förmlich unhoflich wird.

33) Eine ähnliche, nur noch ärgere Stelle folgt später. Dicis Christum potuisse pluribus verbis dicere (nicht potuisse, sondern revera dicturum fuisse!) et profecto si tu illi coenae interfuisses, forsitan Christum instruere potuisses, quo sermonis genere illi fuisset utendum, **praecipue si eum post coenam ob temulentiam balbutire vidisses**. Auch hier diese sittlich rohe, und durch den Zusammenhang nicht im mindesten geforderte Unterschiebung scheuslicher Consequenzen, gerade wie in Luther's Schrift gegen Carlstadt! — Albern genug sezt Pirkheimer voraus, nicht allein, seine Erklärung der Einsetzungsworte sey die richtige, sondern auch, Oecolampad **erkenne sie für die richtige an**, und tadle dann **dennoch** Jesum wegen

pice loqui gleich obscure loqui, und fragt, ob man von dem h. Geist sagen dürfe, er rede obscure?

Dazwischen macht er ihm Vorwürfe, daß er auf seiner Meinung so fest bestehe, und alle andern Ansichten „verdamme" (wo hatte dies Oecolampad gethan?). Zugleich aber versichert er, daß er von seiner Meinung nie abgehn werde, und schließt daran eine Strafpredigt gegen den Vorwitz der Vernunft.

Nun folgt eine der härtesten Stellen. Haereticum te appellare necesse non est, quum loquela tua te manifestum reddat. — Ego si aliter te judicare cupiam, quam judicari velim, male propitium deum habeam, quamvis non is sum, qui judicem; est qui judicat, deus. Doch selbst hier ist noch nichts von „galligter Säure", noch nichts von der „Säure beleidigter Freundschaft, die in Haß überzugehen anfing", wahrzunehmen, sondern nur jene dogmatische Bornirtheit, die sich zu einer freien Prüfung des

---

unklaren Ausdrucks. Aber Oecolampad hatte ja gerade den umgekehrten Schluß gezogen.

Oecolampad.	Pirkheimer.
1. Voraussetzung: Christus kann in keinem Fall undeutlich gesprochen haben.	1. Ich sage: Christus hat jedenfalls eine locale Gegenwart lehren wollen.
2. Hätte er nun eine locale Gegenwart lehren wollen, und dies so ausgedrückt: „Dies ist u. s. w." so hätte er unklar geredet.	2. Du sagst, wenn Jesus die Lehre von der localen Gegenwart so ausgedrückt hätte, hätte er unklar geredet.
3. Folglich hat er nicht eine locale Gegenwart lehren wollen.	3. Du sagst also: Jesus hat unklar geredet.

Pirkheimer reißt also den Untersatz Oecolampad's aus dessen Syllogismus heraus, giebt ihm den Satz, der eben erst bewiesen werden sollte, und den nur er, aber nicht Oecolampad, anerkannte, zum Obersatz, und folgert nun durch einen plumben Trugschluß, eine Consequenz, die das gerade Gegentheil von Oecolampad's wirklichem Obersatz war. Welch ein Verfahren!

Dogma's aus der Schrift nicht entschließen konnte. Non exigimus, ut Scytha sis barbarior, sensu puer, aut stipes etiam, sed ut barbariem deponas, puerilem mentem abjicias, et quum tibi deus rationalem dederit animam, non sis caudice stolidior.

Nun will er beweisen, daß die tropische Erklärung unmöglich sey. Drei Arten von Tropen gebe es (??) Aenigmen, Allegorieen und Metaphern. Die Allegorie passe nicht, denn diese hätten die Apostel auslegen müssen, wenn sie nicht Betrüger sein wollten. Das Räthsel passe auch nicht, aus den und den andern Gründen. Und die Metapher —? Diese, sagt er, wäre ein tropus durus, coactus, improprius, absurdus, ineptus et omni gratia et venustate carens, quae omnia aliena sunt ab aeterna sapientia, ac vix infantulis balbutientibus permittenda. Nun war freilich Oecolampad widerlegt!

Doch es kömmt noch besseres nach. In wundersamer Sympathie mit Brenz greift auch Pirkheimer zu jener schlechten Consequenzmacherei, daß, wenn man das est tropisch erkläre, man auch, was von Christi Geburt und Gottheit erzählt werde, tropisch erklären könne. Profecto nullum aliud est verbum, ex quo pestilentiores haereses sunt exortae, quam ex verbo sum. Der Arianismus, Apollinarismus, Muhammedanismus, Ebionitismus u. a. m. kämen (so versichert er) alle aus dieser Quelle. — Das arme Verbum sum!

Noch einmal wirft er ihm vor, er wolle nur die Allmacht Gottes beschränken und manum aeternae potentiae claudere. Vere igitur nemo phreneticus talia somniaret, aut ita deliraret, ut tuis verbis utar, quemadmodum tu ubique desipis, quum per mundi philosophiam coelestem potentiam in ordinem redigere quaeris. Apage cum praedicamentis et nugis imo blasphemiis tuis, vix etiam sophistis permittendis. Wenn er hier heftig wird, so entschuldigt ihn doch das Verfahren seines Gegners, welcher ja gegen die Lehre von der räumlichen Gegenwart den Mund auch etwas voll genommen, und dieselbe als eine vom Satan herbeigeführte Täuschung u. dgl. bezeichnet hatte.

Fast komisch ist es nun aber, wenn derselbe Pirkheimer, der sich so eben noch mit solcher Energie gegen jede tropische Erklärung gesträubt hatte, nun mit der größten Naivität die Worte selbst tropisch erklärte. Proinde nolumus, ut nobis aliud relinquatur, quam ut corpus περιεκτικῶς exponamus, nempe: hoc est corpus meum, i. e. in hoc est vel continetur corpus Christi. Ist die Synekdoche weniger ein Tropus, als die Metapher?

Höchst interessant und wichtig ist nun aber, daß, wenn bei Brenz schon eine gewisse Art von dynamischer Ubiquität, freilich sehr spiritualistisch, behauptet wurde, nun Pirkheimer zum erstenmal sich auf die eigentliche Ubiquitätslehre berief. Die praesentia localis sey nicht unmöglich, quum et sophistae quidam et illorum antesignanus Scotus, affirment, corpus clarificatum in multis locis uno et eodem esse posse momento. Wo dergleichen bei den Scholastikern vorkam, war es bloße Consequenz, aus der Lehre von der Wandlung gezogen, und nur daß der vom Priester geschaffne Leib Christi an mehreren Orten zugleich sey, folglich sein könne, wurde behauptet. (Vgl. Theil I, §. 26, Anm. 1, pag. 452 und ferner pag. 493). Seit Pirkheimer fing man dagegen lutherischerseits an, dem verklärten Leibe Christi als solchem ein Allenthalbenseyn, das also den einzelnen Consecrationsakten schon vorangînge, zuzuschreiben, und somit die Ubiquität der Lehre von der Person Christi zuzuweisen.

Hören wir nun noch die bezeichnendsten Stellen am Schlusse dieser Schrift. Sichtlich kömmt Pirkheimer von der Wärme in den Eifer, vom Eifer auch wohl in die Hitze. Er sieht, gewiß um zu warnen, nicht um zu kränken, den Abweg zu gefährlichen Ketzereien in Oecolampad's Lehre angebahnt. Tu malo impio et vertiginis impelleris spiritu, non secus ac enthei et Mimalonides in Bromii festo. Ja er wirft ihm vor, er geselle sich zu jenen Kapernaiten, die von Jesu Seite weggingen, und das wirft er dem Manne vor, der höchstens durch zu große Scheu vor dem Kapernaitismus irrte! Nunc vacillando, nunc subterfugiendo, nunc te Protei instar in omnes formas vertendo, palam metum tuum et da-

biam mentem ostentas. (Conterfeit aber hier der Tadler nicht sich selbst?) Daß Oecolampad seine Meinung selber im voraus für die richtige erkläre (hatte Pirkheimer nicht ebendasselbe in noch viel schrofferer Weise gethan? ja that er es nicht eben jetzt?) das sey gar zu arg; adeo tibi impietas sub veritatis spe arridet, et te naso suspendit adunco. — Parcat tibi Deus, ruft er im Ton eines Gewissensrathes, qui non solum in tuo detestando persistis errore, sed alios tam impense conaris involvere. Et nisi tuo involvas delirio, exsecrari et abominari non desinis (!) Timendum profecto, ne beati Pauli illud in te verificetur, dum ait: Nam fieri non potest, ut qui semel fuerint etc. Auch marcionitische Häresie giebt er ihm Schuld, weil er (durch Leugnung der Ubiquität!) Christo ein corpus phantasticum zuschreibe. Kurz, man darf einen großen Theil der gegen Oecolampad hier ausgesprochenen Vorwürfe nur Kehrt=euch machen lassen und gegen ihren Urheber richten, so passen sie wie gegossen. So ruft er aus: Quam miser esset Christus, si ratiunculis tuis sophisticis subjacere cogeretur; sogleich aber ergeht er sich selber in sophistischen Distinktionen und Argumentationen; er behauptet, corpus Christi sub vino realiter contineri, und im gleichen Odem behauptet er eine manducatio spiritualis gelehrt zu haben [34]); kaum hat er dies gesagt, so zieht er wieder selber gegen die manducatio spiritualis zu Felde; porro, sagt er, si manducatio haec, ut tu contendis, solummodo spiritualis et recordatio tantum est, iterum interrogo, quid faciat hic panis et vinum. Freilich mochte er bei seinem spiritualiter an etwas anderes denken, als Oecolampad bei dem seinigen; jener hatte das im Sinn, was Luther hernach „auf himmlische Weise genießen" nannte, dieser die centrale Vereinigung mit Christo, soweit er zur Idee der-

34) Nos, tametsi firmiter credamus, corpus Christi sub pane et sanguinem ejus sub vino realiter contineri, non tamen aliter quam spiritualiter manducare et bibere.

selben durchgedrungen war. Daß Pirkheimer für beides den gleichen Ausdruck brauchte, gab ihm mindestens den Schein der Sophistik. Mehr als der Schein derselben war es aber, wenn er weiter behauptete, daß Christi Leib und Blut durch mündlichen Genuß zwar mit unserm Fleische vereinigt würde, aber doch nicht carnaliter. Doch genug davon. Tu vero, schließt er endlich, amice Oecolampadi, haec mea scripta non aegre feres, si considerare volueris, quibus conviciis cunctos opinioni tuae adversantes proscideris (welch empfindliches Ohr gehörte dazu, in Oecolampad's ruhigen Widerlegungen convicia zu finden! und wie weit weniger zärtlich gehalten ist der Maaßstab, mit dem Pirkheimer seine eignen gegen jenen gebrauchten Wörter mißt!) Qui enim loquitur, quae vult, audire etiam quandoque cogitur, quae non vult. — Certe me nominis tui odium ad scribendum haud impulit, quum nunquam me laeseris, sed pari me semper prosecutus sis amore. Ob quem te rogo, ut si posthac quid addere velis, modestius id quam antea agas, ne quibusdam materiem in te saeviendi praebuisse videaris. (Steckten etwa solche saevituri hinter Pirkheimer, ihn wider Willen reizend?) Quam vero nec gloriolae nec famae studuerim, demissum hoc dicendi genus plane ostendit, quo forsitan non minus sophistas aliquando, quam te ipsum offensisse videbor. Sed Deus (de cujus gloria agitur) novit, quam syncere et recto corde haec a me sint scripta, cui sit laus et honor in saecula, Amen.

Von jener „Säure beleidigter Freundschaft, die in Haß überzugehen anfing", wovon Planck zu reden weiß, finden wir also keine Spur, sondern statt ihrer nur (neben der großen humanistischen Bildung des edlen Nürnbergers) eine gutmüthige dogmatische Beschränktheit, die in der besten Meinung Richter und Partei seyn will, das, worüber gestritten wird, zugleich schon als über allen Streit erhaben voraussetzt, eben deshalb sich in beständigen Sophismen bewegt, und, hie und da nicht ohne jene Ungeduld, welche allenthalben die Schwester der Unbeholfenheit ist, doch meistens in cor-

dialem Tone vor der Gefahr der Ketzerei zu warnen und die arme irrende Seele zu retten sucht. Dem Gewarnten kann solche unberufene Liebesvorsicht unbequem und ärgerlich werden; doch wird beschränkte Gutmüthigkeit sich von hochmüthiger Affektation immerhin leicht unterscheiden lassen.

Wenn Planck aber überdies nach der Veranlassung Pirkheimer's zu einer solchen Schrift fragt, so liegt die Antwort in dem eben gesagten. Pirkheimer, der es gut mit Oecolampad meint, wähnt ihn in seelengefährlichen Irrthum gerathen; zu dem sieht er Leute um sich her, die Miene machen, in tobende Polemik gegen seinen Freund auszubrechen, und nur auf die materiem saeviendi warten; durch einen frühern Brief Oecolampad's nur halb beruhigt, durch seine neuste Schrift auf's neue ganz beunruhigt, ergreift er nun die Feder, und macht einen ernstlichen Bekehrungsversuch. —

Mißglückte dieser, so lag dann allerdings die Gefahr nahe, daß die Freundschaft allmählich in Feindschaft übergehen möchte. Giebt es doch kein gefährlicheres Gift der Freundschaft, als das Mißtrauen, und welches Mißtrauen wäre peinlicher als das, sich als Irrlehrer beargwöhnt und als Ketzer verachtet zu wissen? —

In der That war nun Oecolampadius einigermassen beleidigt, und verhehlte dies in seiner Entgegnung [35]) nicht, sondern sprach es in ruhigem Tone ganz offen aus. Legi, Billibalde, beginnt er, responsionem tuam de vera carne Christi veroque ejus sanguine, dignam plane tua claritudine, si quis vehementiam rhetorices et venustatem sonorulae dictionis quaerat, indignam vero, si vel pristinae ac suavis amicitiae nostrae naufragium vel turbulentum senatoriae gravitatis tuae impetum aequa trutina libret, ut alia interim in limine sermonis praeteream. Quanto autem diligentius legi, tanto ma-

---

35) Joannis Oecolampadii ad Billibaldum Pyrkeimerum de re Eucharistiae responsio. Tiguri, in aedibus Christophori Froschouer, Anno M. D. XXVI. (Zürch. Kant. bibl. III, N. 126.)

gis indolui, idque non tam meo quam tuo, tametsi nonnihil et meo nomine. Meo quidem, quod incertus sim, num respondendo innocentiam meam cum tuis, tum aliorum morsibus infestatam, tueri, an totam causam meam, imo suam, Christo judici in patientia et silentio committere debeam. — — Tuo vero nomine, quod existimationem tuam, quam salvam vellem maxime, periclitaturam verear, cui tamen, etiam me tacente, ipse tuus libellus non parum praejudicat. Invident etiamnum tibi sinceriores amici, quod in opinione illa crassa defensanda contra amicum immeritum tam hostiliter tamque atrociter auream eloquentiae tuae armaturam deterere volueris. — A me sane non est expectanda acerba pugna, satis mihi fuerit vitare ictus tuos, et vere abstergere, quod falso impingitur; tu interim, mea pace, si fieri potest, piissimus fueris et maxime candidus. In diesem Tone widerlegt er nun Pirkheimer's Buch, das er eine *σηλιτευτική* nennt, würdig zwar aber freilich so, daß eine Verständigung nicht weiter zu hoffen war. Wenn Oecolampad's Ansicht in Pirkheimer's Augen für gottlos galt, so galt des letzteren Theorie bei jenem für thöricht; davon ging keiner ab. Oecolampad warf dem früheren Freunde vor, er habe gestrebt: non vulgariter me infamare, sed semel totum exstinguere. Da las er wahrlich zuviel in des Gegner's Buch hinein. Er begann eine lange Untersuchung, wer zuerst die Gegenlehre geschmäht habe. Wir gehen natürlich auf das Einzelne dieses häcklichen Streites nicht ein. Am Schlusse sagt er: Igitur, vir amice, quum ab initio libri usque ad finem ne in uno quidem versu vel dolosum vel impium vel depravatorem aut Christi aut ministrorum ejus verborum deprehenderis, tu vero cum tuis in plerisque decipiaris, neutiquam opus erat tanta severitate inhumanitateque mecum agere, quasi essem omnium impiorum impiissimus, praesertim quum testeris, te nunquam a me laesum, sed pari amore observatum semper. — Qui tuum librum cum judicio legunt, probe animadvertunt, quod mea frustra et multis conviciis improbas, tua vero non probes sed tumidis verbis adornare studeas.

Welchen Eindruck mußte nun diese Schrift auf **Pirkheimer** machen? — Daß er sofort seine Ansicht aufgeben würde, wird Oecolampad selbst nicht gehofft haben. Daß er sein Unrecht, sich als Richter über ihn gestellt zu haben, wenigstens einigermassen einsehen, die Ruhe seiner Entgegnung ehren, der alten Freundschaft ihr Recht erhalten würde, dies ließ sich dagegen von einem Manne wie Pirkheimer, selbst wenn ihm die Erwiederung — eben um so manches Wahren willen — ungelegen seyn mußte, erwarten. Er war kein hergelaufener Parteifechter, mit dem sogleich die Leidenschaft durchgeht; er war ein vir gravis, ein ritterlicher Mann. Es kam aber alles darauf an, ob es ihm klar wurde, daß Oecolampad's Abweichung im Dogma als solche eine berechtigte sey, die nicht ohne weitres mit der Heugabel hinausgewiesen werden dürfe. Erhob er sich zu gelassener Prüfung, so konnte, selbst bei fortdauernder großer Differenz der Ansichten, die Hochachtung vor dem Freunde gewahrt bleiben. Fuhr er dagegen fort, in Oecolampad's ganzem Auftreten nur ein willkührliches, aberwitziges Neuerungwollen zu erblicken, so mußte es unvermeidlich zum Bruche kommen.

Da sehen wir nun eine fatale Mittelsperson hinter den Coulissen spielen, welche, ohne Oecolampad in Pirkheimer's Augen positiv herabzusetzen, doch durch Zweizüngigkeit und Unlauterkeit den letzteren in seiner Anschauungsweise bestärkte. Diese Mittelsperson ist **Erasmus**.

Wir wissen, in welch eigenthümlichem Verhältniß dieser zu den schweizerischen Reformatoren stand. Daß er von Haus aus mit ihnen gegen die Curie sympathisirte, verstand sich von selbst. Als er aber 1521 von Löwen nach Basel zurückkam, hatte sich seine Stimmung merkwürdig geändert. Zwei Dinge mochten dazu beitragen. Einmal war Erasmus früherhin in der Schweiz als der Mittelpunkt aller geistigen Bildung und freieren Regung dagestanden, und als geprießener Vorkämpfer des Humanismus bewundert; wie er wiederkam, hatte der Kampf sich verwandelt; ein religiös kirchlicher Streit war an die Stelle der alten harmlosen Diatribe getreten, und als gefeierter Mittelpunkt stand Zwingli da, den Erasmus aus dieser

Situation weder verdrängen konnte noch wollte. Daß aber nun ein anderer der erste geworden, that seiner Eitelkeit doch wehe. Von der Masse des Volks vergessen, nur von den alten Freunden und Schülern noch treu cultivirt, ließ er sich gegen die letzteren zuweilen nicht ohne Empfindlichkeit merken, daß er ja alles, was jetzt von den Reformatoren gelehrt werde, längst zuvor selber gelehrt habe. Als Zwingli's commentarius de ver. et fals. rel. erschienen war, rief er sardonisch lächelnd: O bone Zwingli, quid scribis, quod ipse prius non scripserim [36])! Zu dieser kleinen Eifersucht kam dann aber noch die fatale Stellung, in die er sich durch Luther's heftigeres Auftreten versetzt fand. Seine Maxime: ego mundi civis esse cupio, concivis omnium [37]), wurde ihm in der Anwendung sehr schwer, wenn er, ohne mit seinen römischen Freunden zu brechen, doch die Reformation offen anerkennen sollte. Sogleich nach seiner Rückkunft nach Basel war deshalb sein Benehmen gegen die schweizerischen Reformatoren und ihre Freunde kühl, steif, gezwungen [38]). Daß er mit Luther noch völlig brechen werde, stellte er in Aussicht [39]), und inzwischen ermahnte er mit großväterischer Altklugheit die Schweizer, ja nicht zu weit zu gehen im Streit mit der Curie [40]). Der Bruch mit Luther erfolgte nun wirklich, und als

---

36) Zw. ad Vadianum 28. Mai 1525. — Vgl. Erasm. an Zw. 31. Aug. 1523. Videor mihi fere omnia docuisse, quae docet Lutherus, nisi quod non tam atrociter.

37) Erasm. an Zw. 3. Sept. 1522.

38) Glarean an Zw. 29. Juli 1522. Parum cum illo (Erasmo) mihi negotii est. Senium in culpa est et morositas qua me parum humaniter excepit. Longae sunt ambages, verborum plaustrum.

39) Glarean an Zw. 4. März 1522. Vehementer timeo inter Lutherum et Erasmum duellum.

40) Vgl. seine Briefe an Zw. vom Jahr 1522. Z. B. vom 3. Sept. Certum habeo, Caesarem amico esse in me animo. Ordo Cardinalicius totus mihi favet. Nec est ullum periculum, nisi a furiosis quibusdam Jacobitis. — Habemus Pontificem theologum. — Tu

die Schweizer sich offen und unumwunden für Luther aussprachen [41]), so mußte dies die Gunst des Erasmus ihnen völlig entfremden.

Mit Oecolampad blieb er solange noch in äußerlich gutem Vernehmen, als es in Basel zu keiner förmlichen Kirchentrennung kam. Aber wie er ihm innerlich abhold war, zeigte sich deutlich im Briefwechsel mit Pirkheimer. Pirkheimer sympathisirte mit ihm, wenn auch durchaus nicht in der Charakterschwäche, doch in der Maxime, sich möglichst conservativ und schonend gegen das Alte zu verhalten. Natürlich kam in der gegenseitigen Correspondenz [42]) auch der Abendmahlsstreit zur Sprache. Den 30. Juli 1526 schreibt Erasmus: **Oecolampadio curavi protinus reddendas literas tuas. Quid ille moliatur nescio.** Pirkheimer hätte hienach noch nach dem Erscheinen der Gegenschrift Oecolampad's mit diesem Briefe gewechselt. **In quibusdam de eucharistia,** fährt Erasmus fort, **ego velut parum eruditus subdubitarem, nisi me confirmaret autoritas ecclesiae. Ecclesiam vero voco consensum populi christiani per universum orbem.** Diese Bemerkung hätte eine für Oecolampad günstige scheinen können; denn auch Erasmus war nach dieser Andeutung nicht so, wie Pirkheimer, innerlich von der localen Gegenwart überzeugt. Aber wurde nicht der ganze Effekt sogleich in den entgegengesetzten verwandelt durch die Art, wie Erasmus hier (was er leider überhaupt that) seine Ueberzeugung der kirchlichen Autorität, d. h. jenem **consensus**, auf den Pirkheimer provocirt

---

pugna non modo fortiter sed etiam prudenter. Und nach dem Erscheinen des Archeteles, den 8. Sept. Obsecro te per Evangelii gloriam .... ut si quid edes posthac, rem seriam agas serio (hatte Zwingli etwa gescherzt?!) et memineris evangelicae tum modestiae, tum prudentiae. Etc. etc.

41) Vgl. z. B. Zw. an Vadian, 28. Mai 1525.

42) Enthalten in Bilibaldi Pirkheimerii opera, digesta a Melchiore Goldasto Haiminsfeldio, Francof. excudente Joh. Bringerio, 1610. (Folio.)

hatte, zum Opfer brachte. Je frömmer er nun in des letzteren Augen dastand, um so gottloser erschien dadurch die Ueberzeugungstreue Oecolampad's. So bestärkte also derselbe Erasmus, der innerlich zu Oecolampad's Auffassung neigte, nur dessen Gegner in seinem verwerfenden Urtheil über den redlichen Mann [43]).

Zweideutig ist auch folgende Aeußerung in einem Brief ohne Datum [44]). **Orsus eram de eucharistia scribere adversus Oecolampadium sententiam ante annum, et initium adhuc apud me est. Verum considerabam, me nihil aliud profecturum, nisi ut hic excitarem tumultum. Tum enim regnabat Oecolampadius et adhuc plebem habet addictam. Clareanus totus tuus est.** Auch diese Aeußerung kann als warnende, zum Frieden mahnende Insinuation betrachtet werden; aber mußte nicht auch sie dennoch Pirkheimer'n in seiner Ansicht bestärken? Erasmus gab ja doch (trotz seiner **subdubitatio**) vor, er habe gegen Oecolampad schreiben wollen! Und wie verächtlich ist die Aeußerung: **tum enim r e g n a b a t Oecolampadius!**

---

43) Dieselbe Zweigängigkeit bewies er nach andern Seiten hin. In einem Brief an die Sorbonne stellte er die Lutheraner als **haereticos**, und die Schweizer als **his perniciosores** hin, weil sie **eucharistiam negant.** Vgl. Capito an Zw. 1. Jan. 1527. Treffend sagt Capito: **Nam prudentissimus vir cuique, quod gratum putat fore, scribit.**

44) **Opp. Pirkh. pag. 286. Epist. no. LIII.** Die Briefe scheinen unrichtig geordnet zu seyn. Ich möchte sogar in Zweifel ziehen, ob die mitgetheilten Daten unter etlichen Briefen richtig sind. Sollte der so eben zitirte Brief vom 30. Juli 1526 nicht etwa in's Jahr 1525 gehören, und der darin erwähnte Brief Pirkheimer's jener von Pirkheimer selbst in der Vorrede zur ersten Streitschrift erwähnte Privatbrief seyn? Sollte Pirkheimer wirklich noch 1526 Privatbriefe mit Oecolampad gewechselt haben? — In einem, nachher anzuführenden Brief des Erasmus an Pirkheimer, der „am Tag nach Lucä 1527" geschrieben seyn soll, wird ebenfalls der Streit mit Oecolampad als noch im Laufe begriffen erwähnt. Sollte dieser Brief nicht in's Jahr 1526 gehören?

Dies aber mußte überhaupt am schlimmsten auf Pirkheimer wirken, daß Erasmus stets die ganze Persönlichkeit des Basler Reformators in zweideutigem, verächtlichem Licht erscheinen ließ. Wie hämisch schreibt er doch am Tag nach Lucä 1527! (1526?) Oecolampad hatte sich auf Erasmus selbst berufen. A tuo, (schreibt der letztere) mi Bilibalde, calamo nunquam metui, jam pridem expertus et prudentem tuam civilitatem et animum in amicitia tuenda constantissimum. Verum illud me male habebat, Oecolampadium meum nomen praeter causam suis libris admiscere, cum ex me sciat, mihi ingratum esse ab eo nominari, ingratius vituperari, ingratissimum laudari. Nec tamen ille finem ullum facit. Aus Pirkhaimer's (zweiter) Schrift gegen Oecolampad (der völlig haltlosen Schmähschrift de convitiis monachi etc.) summam (cepi) voluptatem, non tantum ob id, quod lepidissimis scateat jocis, sed quod te quoque hilariter vivere declaret, ... nec unquam eucharistiae veritate vacillavi.

Wurde Oecolampad auf solche Weise in Pirkheimer's Augen methodisch heruntergesetzt, und schleichendes Gift diesem gegen jenen beigebracht, so darf uns dann nicht wundern, daß er, ohnehin schon pikirt und verletzt, nun vollends die Brücke der Freundschaft, die ihn mit Oecolampad verbunden, hinter sich abwarf, und in der so eben erwähnten zweiten Gegenschrift [45]) ihn mit offener Schmähung und bittrem Hohn übergoß. —

---

45) Bil. Pirkhaimeri de convitiis monachi illius, qui graeco-latine Oecolampadius, germanice vero Ausschein nuncupatur, ad Eleutherium suum epistola. Norimb. 1527. — Oecolampad äußert sich darüber (an Zw. 11. Febr. 1527) so: Quum nudius tertius Murneri Calendarium (Kirchen-Dieb- und Ketzerkalender) legissem, partim ridendo hominis stultissimam impudentiam, partim dolendo tantam ad excitanda multa mala licentiam, censebam, nihil ab illis nostris adversariis vanius et malignius excogitari. At ubi Pirkhaimeri virulentissimum libellum legi, didici, Murnerum in maledicendi arte plane esse puerum, illum vero magistratum longe exercitatis-

Man könnte nun fragen: wozu dies Detail einer seitwärts liegenden Controverse, die für die Entwicklung des Dogma's selber ohne alle Wichtigkeit ist, und in rein persönlichen Beziehungen aufgeht? — Einerseits sind diese schon an sich merkwürdig genug, als Ein Beispiel unter tausenden, wie die dogmatische Controverse zur persönlichen Entfremdung, zur Leidenschaft, zum Hasse umschlug. Sodann aber wird sich zeigen, wie gerade Pirkheimer es war, dessen Schriften Luther seine erste Kenntniß der schweizerischen Abendmahlslehre und der dieselbe vertretenden Persönlichkeiten entnahm[46]. Daraus erklärt sich die Verachtung, womit Luther sofort gegen die Schweizer auftritt. Er kannte sie nicht als Reformatoren; er kannte sie direkt als Revolutionär's, als Schwärmer und Unruhestifter[47]. Bedauern muß man freilich, daß er die

---

simum, atque adeo, ut vix ullius rei majus fastidium mihi sit, quam ut respondeam ei. — Spero tamen, Deum, vindicem innocentiae meae, mihi adfuturum, ut maledicentia illius nec mihi nec ecclesiae Christi obfutura sit.

46) Daß Luther Pirkheimer's Schriften gegen Oecolampad kannte, sagt er selbst („daß diese Worte noch fest stehen" S. 24 nach Irm.) Daß er die Schriften der Schweizer selber anfangs nicht kannte, wird in folgenden §. bewiesen werden.

47) Wie Erasmus auch sonst wohl über die Ereignisse der schw. Reformation gegen Pirkhamer geurtheilt haben mag, läßt sich abnehmen aus der Art, wie er die Einführung der Reformation in Basel bespricht. (Br. vom 15. Juli 1529). Glücklicherweise sind hier sogleich die ersten Worte schon verrätherisch. Man merkt — den Grund, und man ist — orientirt. — Prius quam Lutheranismus eo demigrarat, eram et ecclesiasticis et magistratui et populo gratiosus. Mox ubi perspexerunt, a me nunquam impetratum iri, ut me tumultuoso negotio comitem praeberem nedum ducem, sordidi quidam et intemperantiores coeperunt obgannire. Tandem epistolis, picturis ac libellis incessere. — Nec aliud illi profecerunt, nisi quod, quo vehementius adnitebantur, ut me vel invitum in factionem propellerent, tanto magis abhorreret animus. Tales enim vidi mores, ut etiamsi minus displicuissent dogmata, non placuisset tamen cum

besseren Quellen, die in ihren eignen Schriften ihm zu Gebote standen, so wenig benützt hat.

---

§. 33.

Luther und Zwingli.

Ein zweiter Akt des Abendmahlsstreites war nun beendigt, nicht durch einen Ruhepunkt, sondern durch eine Verwicklung. Der Knoten war geschürzt. Die höchste Spannung war vorhanden. Der Streit hatte allgemeines Aufsehen erregt; Schwaben war darein verwickelt, Straßburg und Nördlingen auf's engste betheiligt; in Nürnberg waren die Eiferer, mit denen Pirkheimer gedroht hatte, nun losgebrochen, von ihm mehr angeführt, als aufgehalten. Hin und her im Lande wurde bereits auf den Kanzeln gegen die „Sacramentirer" gewütet. Daß Luther selbst sich nun erklären müsse, war mit einer gewissen Nothwendigkeit herbeigeführt. So nahte der Augenblick, wo die beiden ersten Reformatoren eine Lanze brechen sollten.

Die guten Straßburger waren es abermals, die vollends das Feuer, das sie löschen wollten, zum Ausbruch brachten. Wie sie zwischen Carlstadt und Luther hatten vermitteln wollen, so wollten

---

hujusmodi foedus inire. (Daß eine jede, besonders eine jede volksthümliche Bewegung, auch ihre Auswüchse hat, daß jede Partei neben vielen Guten auch einzelne Schlechte zählt, wer leugnet das? — Mußte darum Erasmus von „dergleichen Menschen" reden, mit denen er um ihrer mores willen nichts zu thun haben wolle? Waren die mores der Curie und der Mönche etwa besser?) Ceterum ubi publicitus omnia templa cessissent ei factioni, cui me nunquam volui addicere, et sublatis aris saevitum esset in statuas ac picturas, tum nihilo secius his peractis, identidem novi quippiam exoriretur, resque videretur spectare ad seditionem, statui vertere solum, utcunque cederet profectio.

sie jetzt zwischen den Schweizern und Luther vermitteln, und einem Schlage vorbeugen, unter dem sie am meisten zu leiden hatten. Nach allen Seiten hin sandten sie besänftigende Briefe, und ermahnten um Christi willen zur Sanftmuth im Streite. Die Bemühungen dieser Männer haben etwas innig rührendes; wenn auch die Schwäche ihrer Mittel und das Mißgeschick ihrer Erfolge ihnen bei den Menschen oft harten Tadel zugezogen haben, so ist es doch gewiß, daß Einer lebt, der ihren Eifer und ihre Arbeit und ihre Geduld erkannt hat, und ihnen dereinst, was sie in seinem Namen gethan und gelitten, vergelten wird. An Oecolampad schrieben sie, und beschwuren ihn zur Sanftmuth, an Zwingli schrieb Bucer (im März 1526) die schönen Worte: Totus furit Lutherus, tu quaeso totus mansuescas. Aehnliche Briefe schickten sie nach Nürnberg und Nördlingen, und an Luther selbst hatten sie schon im Herbst 1525 nicht bloß einen Brief, sondern noch dessen Ueberbringer, den Professor der hebräischen Sprache Georg Chaselius, als mündlichen Abgesandten geschickt; und Luther gebeten, um Einer Irrlehre willen nicht sofort das Band sonstiger Uebereinstimmung zu lösen. Sie hatten ein inneres Recht der Vermittlung darin, daß sie sich der Keime einer wirklich vermittelnden, auf höhere Einheit weisenden Lehre bewußt waren. Bei ihnen trat die Beziehung auf die reale Lebensgemeinschaft mit Christo nicht so, wie bei Zwingli, hinter der Beziehung auf Christi Tod zurück; ähnlich wie Brenz, hielten sie jene als gleichberechtigt neben dieser fest, und lehrten eine reale aber centrale Vereinigung mit Christo im h. Abendmahl [1]).

---

1) Bucer an Zw. (im März 1526) suchte freilich diese seine Lehre auch bei Luther selber wiederzufinden, indem er dessen Auffassung vergeistigte Er hielt sich dabei an den von Luther gebrauchten Ausdruck, daß wir Christum „nicht auf natürliche, sondern auf sacramentliche Weise“ essen — ein Ausdruck, worin sich allerdings eine Ahnung der Wahrheit aussprach, der aber durch entgegenstehende Ausdrücke Luther's wieder gänzlich paralysirt ward. Denn wo man Luther'n die peripherische Art der Vereinigung, das Essen des local gegenwärtigen Leibes Christi mit

Luther schickte den Chaselius zurück mit einem Brief vom 31. Okt. 1525. Dieser Brief mußte freilich ihre Hoffnungen sehr niederschlagen. Da lasen sie unter andern die harten Worte: „Wenn sie (die „Schweizer) ihrer Sache so gewiß sind, so mögen sie hervortreten „und uns des Irrthums verdammen; denn entweder sie oder „wir müssen irren, und die einen von beiden des Satans „Diener seyn; darum hat hier kein Rath oder Mittel statt.“ Wahr ist, daß zwei entgegenstehende Meinungen nicht ohne weiteres beide zugleich richtig seyn können; aber kann nicht eine jede von beiden ein einseitiges Moment der Wahrheit enthalten? und gesetzt, die eine wäre völlig irrthümlich, muß darum, der sie ausspricht, sogleich des Satans Diener seyn? Am schlimmsten aber ist die Selbstgewißheit von der Infallibilität der eigenen Meinung! „Bei uns sind „Wort und Glauben nicht ohne die Sache, auf die sie trauen“ (bei Zwingli auch nicht; es war nur eben die Frage, welches die Sache, auf die man zu trauen habe, sey, ob der verklärte, ob der gekreuzigte Leib) „da die Worte selbst diesen Verstand in sich fassen, daß „der Leib und Blut da zugegen sey.“ Aber gerade ob die Worte diesen Verstand in sich fassen, war ja die Frage. Luther legte den Schweizern ihre Meinung ohne weitres als Unglaube gegen die Schrift aus, da sie doch nur auf dem Zweifel an der Richtigkeit seiner Erklärung der Schrift beruhte. Und wie wir sahen, auf ei-

---

dem Munde, als capernaisirend vorwarf, versicherte er stets, er lehre keinen natürlichen, sondern sacramentlichen Genuß. Sobald man aber den Begriff „sacramentlich“ näher entwickeln, und auf die Idee der centralen Vereinigung hinlenken wollte, sprang er wieder zurück auf die locale Gegenwart und mündliche Nießung. — Brenz hielt sich an die erstere Seite, wenn er an Zwingli schrieb. Contendit (Lutherus) inter panem et corpus Christi esse unitatem non naturalem, non operationis, sed sacramentalem. Ex eo conarer ostendere, inter nos convenire ut res ipsa convenit. Nisi quod ille contendit, praesentem Christum etiam impiis. Piis et nos Christum edi fatemur, sed per fidem.

nem sehr gerechten, sehr begründeten Zweifel. Zum guten Schlusse erzählte er noch den Straßburgern, daß Zwingli den Trugschluß gemacht habe: weil est für significat stehen könne, müsse es hier dafür stehen. Woher hatte er diese Mähr? Aus Zwingli's Schriften begreiflicherweise nicht. Die Verdrehungen Pirkheimer's und des Syngramma waren es, die er ohne nähere Prüfung für baare Münze annahm.

Dies Präludium ließ nicht viel Gutes erwarten. Im Anfang des Jahres 1526 schrieb er dann einen Brief an die Reutlinger, nebst einer Vorrede zum Syngramma, welches von Agricola in's Deutsche war übertragen worden [2]).

In beiden Schriftchen versichert er, die Lehre der Gegner (wozu er neben Zwingli und Oecolampad auch den so grundverschiedenen Carlstadt rechnet) müsse schon deshalb allein des Teufels seyn, weil „ein jeglicher unter den dreien schwöret theuer, er habe recht, und „verdammet doch einer den andern. (!!) Solche Stücklein „heiße ich nicht einen subtilen, sondern groben greiflichen Teufel." Abermals müssen wir zur Ehre Luther's annehmen, daß er Zwingli's und Oecolampad's Schriften, welche Carlstadt's Lehre zwar widerlegen, von jeder Verdammung seiner Person aber zu himmelweit entfernt sind, und welche unter einander vollends nicht allein ganz einstimmig sind, sondern die Identität der Erklärungen: hoc significat corpus und hoc est symbolum corporis, auch noch recht geflissentlich und ausführlich beweisen, nicht könne gelesen haben; sondern daß er hier wieder (freilich noch immer schlimm genug) einen unbegründeten Vorwurf (wie oben den Thersites, so hier den der Discrepanz) aus Pirkheimer und dem Syngramma herübernahm, und seine Gegner ungehört verdammte. In einer so wichtigen Sache ziemte ihm allerdings ein solches Verfahren wenig.

In beiden Schriftchen läßt er sich denn auch nicht etwa auf eine Widerlegung ein, sondern versichert nur fort und fort, daß die Gegner des Teufels seyn müßten, weil sie, wenn man Beweise von ihnen fordre, „ein ander Liedlein aus Joh. 6 anfangen, oder trotzen,

---

2) Vgl. über beides Planck, S. 313.

„wozu es nütze sey, daß Christi Leib dasey, daß einer greifen muß, „wie sich der Satan fürchtet." Noch einmal sagen wir zur Ehre Luther's, er kann die Schriften seiner Gegner nicht gelesen haben; diese Verdrehungen und Entstellungen hat er nicht gemacht; er hat sie unbesehens aufgenommen.

Gegen Luther traten nun Oecolampad und Zwingli mit Vertheidigungsschriften auf. Der erstere schrieb seine Antwort an Luther [3]); mit der alten Sanftmuth wies er die Vorwürfe der Discrepanz und des Thersites ab, und was den ersteren betraf, gab er Luther'n freundlich zu bedenken, daß böswillige Gegner denselben geradezu zurückgeben könnten. Denn während er mit Zwingli völlig einig sey, weiche Luther dagegen von Pirkheimer wie von Brenz wesentlich ab; von Pirkheimer, der die Anbetung der Hostie vertheidige, von Brenz, der die Gegenwart im Brode nach Art der Gegenwart im Wort erkläre. Ferner weist Oecolampad den Vorwurf ab, daß er die Lutheraner „Fleischfresser" geschimpft habe. Er hatte, nicht im Spott noch um zu schimpfen, sondern im ruhigen Ernste der Argumentation, gesagt, Luther's Lehre führe zu der Consequenz, daß man Gott nicht bloß durch den Glauben des Herzens, sondern auch durch mündliches Essen in sich aufnehmen könne; diesen Einwurf, statt ihn zu widerlegen, hatte Luther so gedreht, als habe Oecolampad spotten wollen. Endlich beklagte sich Oecolampad schwer darüber, daß Luther ihn und seine zürcherischen Collegen mit Rottengeistern und Aufrührern in eine Classe stelle, und ihre Schriften zu lesen verbiete, während er doch seinerseits gegen sie zu schreiben sich die Freiheit nehme. Diese Manier, geistige Bewegungen durch eine Art von einseitigem Preßzwang erdrücken zu wollen, schien den Schweizern keine würdige. Die Wahrheit, meinten sie, müsse sich in freiem Kampfe der Geister Bahn brechen; wer mit äußeren Waffen fechte, beweise nur, daß ihm die innern mangelten; sie hielten

3) Justum responsum in Lutheri expositionem de sacramento. Vgl. darüber Oec. an Zw. den 18. Juli 1526.

wie in der Theorie so auch in der Praxis den Satz fest, daß man die Geister müsse aufeinander platzen lassen.

Auch Zwingli trat nun auf mit seiner klaren Unterrichtung vom Nachtmahl Christi [4]). Es war die erste Schrift, die er in deutscher Zunge über diesen Gegenstand schrieb. Bisher hatte er mit Absicht die ganze Frage nur für und vor Gelehrten behandelt und das Volk mit dem ärgerlichen Streite verschonen wollen; jetzt war dies von Seite der Gegner unmöglich gemacht; allenthalben war die Sache von den Kanzeln unter das Volk geworfen; da hielt es Zwingli für Pflicht, sich selbst zu rechtfertigen, das Volk zu belehren, vor Irrewerden die Gemeinden zu bewahren.

Er beginnt mit Segen und Gebet. „Allen christglöubigen men„schen enbüt Huldrych Zwingli gnad und frid von Gott und unserem „herren Jesu Christo. — Gott, der uns sinen eingebornen sun, das „war liecht, das alle finsternuß durchdringt, in diß welt gesandt hat, „verlyche uns sölche warheit und liecht, daß wir nüts redind, denn „das zü sinen eeren, zü erklärung der wahrheit und dem nächsten zü „gütem diene Das bittend wir ja by dem glouben, den wir zü jm „habend, by dem strengen urteil, das er über alles menschlich gschlecht „halten wirt. Er hat uns verheissen, so wir bitten werdind, welle er „uns erhören; er wirts ouch leisten." — Hierauf klagt er über das dem Spruche 1 Thess. 5, 21 zuwiderlaufende Verbot seiner Schriften, und über die völlig unwahre Beschuldigung, daß er selbst seiner Meinung noch nicht gewiß und mit Oecolampad nicht einig sey, da doch vielmehr der Widerpart sich in dreierlei Meinung spalte. Darum wolle er jetzt die allerklarsten Sprüche zusammensetzen. „Hierum erman ich „um gottes willen alle hoben, fürsten, herren, obren, gwaltigen voran, „daß sy sich wider die warheit nit lassind verbittren, sunder, wie den „obresten zum höchsten zimmt, alle ding mit erwägnuß und one gwalt „ze thün, ja frevel und gwalt vergoumen, sy also dise sach mit ernst„licher ryfer betrachtung ermessen wellind." Die Gelehrten ermahnt er, „daß sy nüts us uffsatz oder listen fürnemind; — — sy wellen

---

4) Opp. Zw. Band II, Abth. I, S. 426 ff.

„ouch das schelten und mit schweren worten überfallen und bedecken „uslassen. Nit daß mir ab denen winden gruse [grause], ich hab jro „gewonet, gott sye dank, und ston uf eim Felsen, der unter mir nit „wycht und mich nit laßt ab jm gewejet [gewehet] werden; sunder „daß ich lieber sich [sehe] die warheit in eigner person und burde ein„faltiglich haryn treten, weder daß man sy mit ungemässen worten, „die one argwon der hochfart nit syn mögend, unlieblich mach. Ich „weiß hiebei wol, was maß ist; wie Christus tür [theuer, d. h. stark] „geredt oder bescholten hat; ich red aber allein von dero wegen, die „so sy am ersten anblick der warheit sehend, was grunds die sach „hat, zuckend sy von stund an mit ungestümen schalkworten von leder, „und schlahend haryn und blendend die einfaltigen sprechende: Das „sind ufrürer (denen wir hold sind als dem Lucifer; so es aber ie „uf ban gebracht, wurde wol erfunden, welches die ursächer vergan„ner ufrüren gewesen sind.) — — Ich weiß ouch hieby, daß der „gemein lieblich christ der warheit vil frölicher loset [horcht] wo sy in „jrer eignen kleidung kummt, weder mit ze vil zier oder mit ze hoch„mütigem gepöch."

Nach diesem Eingang behandelt Zwingli seinen Gegenstand in vier Artikeln. Nirgends hat er ihn so erschöpfend und in so klarer Ordnung besprochen, wie hier, weshalb die klare Unterrichtung denn auch als sein Hauptwerk über das h. Abendmahl betrachtet werden kann. — Im ersten Artikel stellt er die verschiedenen falschen Meinungen über das h. Abendmahl dar. Er faßt dieselben keineswegs so flach auf, wie das so oft geschieht[5]), sondern in ihrem tiefsten

5) Häufig werden ganz willkührliche Kategorien der Gruppirung zu Grunde gelegt, heute noch. So z. B. sagt Pf. Löhe in einem Schriftchen („drei Bücher von der Kirche") S. 109, „beim Abendmahl des Römers „verdrängt das himmlische Gut das Element, beim Abendmahl des Re„formirten das Element das himmlische Gut; im Abendmahl der wah„ren Kirche erscheint beides in schönster Vereinigung." Kann man sich eine oberflächlichere Betrachtungsweise denken? Das Abendmahl ist nicht

Mittelpunkte. Was ist der römischen Kirche das tiefste Wesen des Sakraments? Die Wiederholung des Opfers. Um des Opfers willen findet die Wandlung statt, nicht um ihrer selbst willen; der geopferte ist's, der gegessen wird, nicht der verklärte. Hier ist die Beziehung auf den Tod Christi richtig, die Wiederholung dieses Todes aber falsch. Was ist Luther'n das Wesen des Sakraments? Die leibliche Vereinigung mit dem verklärten Leibe Christi; daß dieser Leib zuvor einmal getödtet worden, wird nur als Notiz nebenher erwähnt. Hier ist die Beziehung der Einsetzungsworte auf den verklärten Leib falsch, und somit die ganze Exegese, worauf die Lehre von der lokalen Gegenwart und mündlichen Nießung beruht.

Dies sind Zwingli's Grundgedanken. Doch hören wir ihn selbst. „Dero, die in diesem sakrament vermeinend war fleisch und blüt Christi „geessen werden, sind etlich, die redend: man esse sin fleisch und blüt, „wie sy am Krüz gehanget sind, also daß die lyblich substanz „des brots und wyns in die lyblichen substanz des lyblichen (gekreuzigten, blutenden, unverklärten) „fleisches und blüts verkeert werde. „Etlich aber sprechend: man esse den lychnam Christi in dem brot oder „under dem brot, doch daß das brot brot blybe; und sölle nieman

erfaßt als Handlung (wo wäre es denn dann wahr, daß im reform. Abendmahl das himmlische Gut, der Akt der realen, centralen Vereinigung mit Christo, durch das Element oder den Akt des Essens des Elementes verdrängt wäre?) sondern als Ding. Hostie und Kelch als dastehende Dinge sind für Pf. Löhe das Abendmahl; ganz willkührlich setzt er als ein nicht weiter zu beweisendes Axiom voraus, daß — nicht etwa in uns — sondern daß in diesen Dingen eine Vereinigung des Irdischen und Himmlischen stattfinden müsse! Was das „himmlische Gut" laut den Einsetzungsworten sey, ob Christi gekreuzigter oder verklärter Leib, darnach wird nicht gefragt. — Häufig liest man auch: die römische Kirche erkläre est von einer Verwandlung, Zwingli durch significat, Luther lasse ihm seinen einfachen Sinn u. dgl. Aber auch die Copula est bildet nicht den richtigen Eintheilungsgrund für die Gruppirung der verschiedenen Auffassungen.

„fragen, wie man ie esse; sunder allein verjähen und glouben, daß man jn esse; dann Christus haben gered: Das ist min lychnam „so müsse es syn. Die letzten sagend: er werde hie geessen, wie „er von den todten uferstanden sye, und zü den jüngern „durch beschloßne thüren kummen." Sehr richtig und scharfsinnig weist er hier nach, wie die Lutheraner mit den Römern in der localen Gegenwart durchaus nicht einig sind, sondern in der Grundansicht dem, was gegenwärtig sey, völlig von einander abweichen. Nun widerlegt er beide Ansichten. — Zuvörderst die päbstliche. Er weist die Berufung auf das Wort Sakrament zurück; Sakrament heiße nicht, wie „die pfaffen" vorgeben, ein Ding, das „Gott selbs" und als Gott anzubeten sey, sondern Sakrament heiße (nach augustinischem Sprachgebrauch) das von der heiligen Sache unterschiedene Zeichen derselben. — Sodann weist er zurück die Berufung auf Gottes Allmacht. Wenn die Einsetzungsworte ein Befehl der Allmacht Gottes wären (wie 1 Mos. 1, 3), dann würde dieser Einwurf passen. So rede aber nicht Gott oder Christus bei jeder Consecration „das ist mein Leib," sondern der Priester, und es sey keine Spur davon da, daß Christus mit diesem Wort eine Verheißung eines jedesmaligen Wunders verbunden habe. Die Einsetzungsworte seyen vielmehr eine Erklärung. — Frage man nun näher nach dem Sinn derselben, so nehmen die Päbstler est substantivisch, und erhalten den Gedanken, daß „dies," was Christus gereicht habe, der gekreuzigte Leib sey. Er wolle an der Möglichkeit der Transsubstantiation in abstrakto nicht zweifeln; bei Gott sey kein Ding unmöglich; das aber sey in der päbstlichen Lehre selber eine contradictio in adjecto, daß man die Substanz des Leibes da seyn lasse, und alle Accidenzen leugne. Gotte seyen alle Dinge möglich, nur den logischen Widerspruch als solchen dürfe man auf Gott nicht übertragen. „Im ist nit möglich, „daß das liecht, das er mit sinem wort geschaffen hat, nit ein wesentlich, empfindlich liecht sye, sunder, wie er redt, also was das „liecht wesentlich, empfindlich, gegenwärtig, sichtbar, wie es noch ist." 6)

---

6) Was Zwingli im Sinne hat, ist gewiß unbestreitbar richtig. Wenn man

So könne man nicht sagen, Christus habe einen Blinden sehend machen können, ohne ihm das Gesicht zurückzugeben. Eben so wenig, das Brod werde in einen Leib Christi verwandelt, dem alle wesentlichen Attribute eines Leibes fehlten. Bei dieser ganzen Argumentation ist natürlich ein tieferer Begriff von Leiblichkeit vorausgesetzt, als der der Scholastiker war, welche in ihrer abstrakten Weisheit die Substanz als ein von dem Ineinander der Accidenzen verschiedenes und trennbares Substrat dargestellt hatten.

Nun wendet sich Zwingli gegen Luther's Ansicht, und beweist vor allem, daß die „substantivische" Erklärung der Copula durchaus auf die Transsubstantiation führen würde [7]) (wie richtig dies sey,

---

sagt: „Es ist Gott selbst unmöglich, daß das Licht zugleich nicht-Licht sey," so fällt diese Unmöglichkeit eigentlich nur scheinbar auf Seiten Gottes, in Wahrheit fällt sie auf Seite des redenden. Machen wir uns dies an einem andern Beispiel klar. „Gott erschafft einen Demant." Die Frage ist: was will ich damit von Gott aussagen? Das, daß er einen aus verdichteter Kohle bestehenden, demantharten, krystallinischen Körper geschaffen habe. Warum kann ich nun von Gott nicht sagen, wenn er einen Demant schafft, habe er hiemit einen Nicht-Demant, einen Gypsspath geschaffen? Weil ich sonst sagen würde: ein aus Kohlenstoff bestehender harter regelmäßig krystallinischer Körper sey ein — aus schwefelsaurem Kalk bestehender, weicher, unregelmäßig krystallinischer Körper. Mit andern Worten: weil ich etwas von Gott aussagen und dasselbe sogleich wieder negiren würde. („Gott hat einen kohlenstoffhaltigen harten, das heißt einen kalkhaltigen weichen Körper geschaffen.") Diese logische Unmöglichkeit der contradictio in adjecto fällt also in Wahrheit auf Seiten des Menschen, und thut der Allmacht Gottes keinen Eintrag. Sie ist's, von der Zwingli redet. Wenn man behaupte: „Gott verwandelt die Hostie in den Leib," dürfe man nicht zugleich behaupten: „Gott verwandelt die Hostie in ein Ding, dem die wesentlichen Attribute des Leibes fehlen." (Ein Urtheil, das ja in der That analog wäre dem Urtheil: „Gott schafft einen aus schwefelsaurem Kalk bestehenden hemiprismatischen, sehr weichen Demant.")

7) „Die erst irrtum bewärt, fleisch und blüt da syn, durch das wort „ist"; und so feer es wesenlich genommen werden möcht, so sticht sie die

siehe oben Theil I, S. 11 - 12), und daß es Willkühr sey, die Transsubstantiation aufzugeben, und dann aus dem est noch die Consubstantiation retten zu wollen, indem man est durch continet erkläre. Hier nehme man „ist" ja nicht mehr wesenlich sondern figürlich. Ohne Beweis statuire man ganz willkührlich einen Tropus, den man nicht einmal einzugestehen wage, und der sich aus dem Sprachgebrauch und dem Context nicht rechtfertigen lasse. „Thät ich das, daß ich die wort „Christi verkeerte, da wurdend die donneraxten gegen mir howen." — Daß das Prädicat nicht der verklärte, sondern der gekreuzigte Leib Christi sey, hatte Zwingli schon früher bewiesen, und wiederholt es auch im dritten Artikel; doch wäre auch hier eine Stelle gewesen, wo er es der Vollständigkeit halber hätte erwähnen sollen. — „So man aber," fährt er fort, „die ungeschicklichkeit so stark harfürzücht und jro „anzeigt, daß sölich fluchten nit grund habind, schryt sy: Ich will bei „den einfaltigen worten Christi blyben." Aber, erwiedert Zwingli, der Sinn den Luther finde, wonach vom verklärten Leib Christi die Rede wäre, und das „ist" wesenlich und doch auch wieder für „enthält" genommen werden solle und ein mündliches Essen des Leibes Christi, dem gläubigen Herzen das unverständlichste nach Joh. 6, gelehrt werde, sey gerade der allerdunkelste.

Den Schluß des ersten Artikels bildet der dogmenhistorische Nachweis, daß schon Berengar die Wahrheit erkannt habe, daß das Pabstthum ihm gegenüber ein „zermalmen mit den Zähnen" gelehrt habe, das offenbar kapernaitisch sey, daß endlich schon bei Gratian von Bologna (1150) und Augustin sich die richtige Erkenntniß finde.

Im zweiten Artikel bringt er fünf Beweise, daß und warum

---

andren ab, die sagt, das brot blybe brot, so sie ouch „ist" will wesenlich genommen werden; denn wirt es wesenlich genommen, so müß brot nümmen brot sunder fleisch syn. Harwiderum so die ander irrung ie dennoch erkennt und ouch empfindt, daß die substanz des brots nit in fleisch verkeert wirt, bewärt sy selbs, daß „ist" nit wesenlich mag genommen werden; dann wo im also wär, so müßt das fleisch glych als wol empfindlich syn, als ouch auch das brot empfindlich ist. —

das est nicht wesentlich genommen werden dürfe. Den ersten (S. 438 ff.) gründet er auf Joh. 6. Zwar rede Jesus dort nicht vom Abendmahl, sondern vom Weg zur Seligkeit überhaupt; aber eben da spreche er doch aus, daß den, der im Glauben zu ihm komme und sein Fleisch geistlich esse, nach nichts mehr hungere. Hieraus folge deutlich soviel, daß es neben dem Wege der inneren (centralen) Vereinigung mit Christo im Glauben unmöglich noch ein Bedürfniß nach einer zweiten, anderen Art der Vereinigung mit Christo geben könne. „Nun spricht doch Christus. welcher zü jm kömme, das „ist, welcher in jn vertruwe, den hungre noch dürste nach keinen „andren dingen noch hoffnungen noch trosthufen mee." Ebenso urgirt er die Stelle: wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Das Brod nenne sich Christus gleichnißweise, weil er durch seinen Tod der Welt das Leben gab, und so das Lebensbrod der Welt wurde. Vers 53 gehe Christus nicht zu einem neuen Thema, nicht vom geistlichen Essen zum mündlichen über, wodurch er ja die Hörer nur würde irre gemacht haben, sondern fahre fort von dem Essen des Glaubens zu reden. Sein Fleisch nenne er V. 58 noch immer insofern Brod, als es einmal vom Himmel herabgekommen sey [8]). Jesus wollte mit einem Worte „offnen, warzü sin menschwerden angesehen sye, warzü „sin tod güt sye; welchs die summa des evangelii ist." Für die Richtigkeit dieser Erklärung beruft er sich auf Augustin und andere Väter, und weist dann nach, daß selbst Luther's eigne Erklärung von Joh. 6, 63 dennoch wesentlich auf dasselbe Resultat führen würde, wie die seinige [9]).

---

8) „Dann er spricht nit: Das brot ist min fleisch, das ich üch lyblich ze „essen wirt geben; sunder: Das brot, das ich üch geben wird, ist, daß „ich min fleisch hingeben wird ums leben der welt. Das wird die seel. „spysen, glych wies brot den lychnam spyst."

9) Diese ist denn doch wirklich so gar schwach nicht als man sie dargestellt hat. „Der span was von dem lyblichen essen sines fleisches. So müß ouch „die antwurt Christi uf das lyblich essen des fleisches rychen. — — Daß „aber Christus nit spricht: Mein fleisch ist nüt nütz, hat kein irrung;

Der zweite Beweis (S. 447 ff.) beruht auf 1 Cor. 10, ff., ist aber nicht viel werth. Die Väter, sagt Zwingli, aßen dieselbe Speise wie wir, also Christum. Sie aßen ihn nicht leiblich, folglich auch wir nicht —

Desto schärfer ist nun der dritte Beweis, (S. 448 f.) hergenommen von der Himmelfahrt Christi und seinen beiden Naturen. „Nach göttlicher natur hat Christus die grechten „[Rechte]" „des Vaters nie verlassen" nach Joh. 10, 30; 3, 13, „denn er seit, er wär im Himmel, do er noch lyblich uf erden was." Die menschliche Natur habe er in der Zeit angenommen, und nach dieser sey er „gwachsen lyblich und in wysheit," habe „hunger, durst, frost, hitz und andre „bresten, die nit sündlich sind, erlitten; nach dero ist er ans krüz ge„heft, und mit dero ist er ze himmel gfaren." — Er hält sich hier scharf an's chalcedonische Conzil und an die epistola Flaviana. Hat diese die psychologische Möglichkeit der Identität des Bewußtseyns zwischen dem ewigen Logos und dem menschgewordenen unerklärt gelassen, so hat es Zwingli auch. „Da blyb, du einfaltiger," ruft er ernst, „und überheb dich nit mit frevnem grüblen." Von der Lehre, die zu Chalcedon (ob mit Recht oder Unrecht) als Lehre des Nestorius dargestellt, und (mit Recht) verworfen wurde, nämlich von der Zweiheit des Ichs des Logos und Christi, findet sich bei Zwingli nicht die leiseste Spur. Begreiflich; ihm ist der Logos nicht ein räumlich ausgedehntes, sondern ein ewiges; nur räumlich unendliches und endliches können nicht eins seyn ohne daß das eine seine Natur aufgiebt; ewiges und geschichtlich menschliches dagegen können eins

---

„dann die red was von keim andren fleisch weder von sim. Er spricht „ouch nit: Min geist ist, der do lebendig macht, sunder schlechtlich: „der geist; und verstat aber ein ieder glöubiger, daß er von sinem „geist redt, ob er glych nit spricht: mein geist. — Zum dritten ist das „fleisch Christi vil nütz, ja für uns getödt. Das wolltend aber die „Juden und jünger hie nit annemen, sunder verstündend das von lyblichem „essen. Da seit er, daß es geessen nüt nütz ist, aber getödt der größt „nutz, den das arm menschlich gschlecht ie erlebt oder empfangen hab."

seyn und doch das ewige unversehrt ewig, das geschichtlich menschliche unversehrt menschlich bleiben. Von dieser Voraussetzung aus konnte Zwingli also in vollem Einklang mit Chalcedon behaupten „es müß die eigenschaft ieder natur unverseert blyben," und gegen ihn wie gegen Chalcedon ist die moderne Consequenz des Nestorianismus, welche man — von der Voraussetzung eines räumlich unendlichen Logos aus! — gegen Beide zog, eine ungerechte.

„Wo man one underscheid alles, so uf göttliche natur gereicht ist, „uf die menschlichen ziehen wöllte, und harwiderum das, so uf die „menschlichen allein reicht, on underscheid uf die göttliche ziehen wurde, „wurde man alle gschrift, ja den glouben gar verwüsten — Wie „wol ich weiß, daß man hierin um der beeden naturen willen, die „aber nun [nur] ein Christus sind, oft uf die andren redt, das „doch der einen allein ist; es müß aber nüt deß minder die eigenschaft „ieder natur unverseert blyben, und jro allein eigenlich zügelegt wer„den, das jr eigen ist. Als wenn man spricht: Gott hat für uns „gelitten. Diese red ist ie und ie von den christen geduldet, verletzt „ouch mich nüt; nit daß die gottheit lyden mög, sunder darum, „daß der, der in der menschlichen natur leid, glych als wol „gott was als mensch; noch ist das lyden eigenlich ze reden allein „der menschheit. Also ist ouch die uffart ze himmel allein der mensch„heit eigenlich. Und mach kein gspött drus; denn er dorft nach gött„licher natur als wenig z'himmel faren, als wenig er derothalb lyden „mocht; dann Johannes sprach Joh. 1, 18: Der eingeboren sun, der „in der schoß des vaters ist; und was [war] aber dozemal Chri„stus lyblich uf erden und nit lyblich zur grechten des vaters. Darum „er göttlicher natur halb nit hat dörfen z'himmel faren; obglych „darum nit gsündet ist, so man spricht: Der sun gottes ist z'himmel „gfaren, sunder recht geredt; darum daß der so hinuf gefa„ren, gott ist."

Die Lehre Zwingli's von den beiden Naturen ist ein dogmenhistorisch so wichtiger, und noch so wenig in's Klare gesetzter Punkt, daß wir dabei noch einen Augenblick verweilen müssen. Als Thatsache liegt vor, daß Zwingli sich genau an die epistola Flaviana an=

schließt; er erklärt a) Christum für Eine Person; „der, der ge„storben ist, war Gott"; er schreibt b) ihm ewige Akte göttlicher Natur und historische Handlungen menschlicher Natur zu. c) Das handelnde Subjekt beider war ein und derselbe Christus; aber d) jene Akte kamen ihm nach seiner göttlichen Natur, diese Handlungen nach seiner menschlichen zu — Aus diesen Sätzen wollten lutherische Polemiker älterer und neuerer Zeit Nestorianismus folgern. Die älteren nahmen dabei auf die Gleichheit der Lehre Zwingli's mit der epistola Flaviana gar keine Rücksicht, sondern nur auf die Ungleichheit der Lehre Zwingli's und der Lehre von der communicatio idiomatum; weil er der letzteren widersprach, erklärten sie ihn für einen Ketzer, nicht erwägend, daß sie implicite hiemit auch die ep. Flav. für ketzerisch erklärten; mit ihr wähnten sie sich und ihre comm. idiom. vielmehr noch in Einklang. Neuere lutherische Polemiker sind nun aber zur Erkenntniß gekommen, daß die Lehre der reformirten Theologen genau der ep. Flav. entspreche, und haben sich dieserhalb von dem Lehrbegriff der ep. Flav. (deren symbolisches Ansehn sie vergeblich zu bestreiten suchen[10]) als einem „auf eine Zweiheit des Bewußtseyns in Jesu zurückführenden, der Darstellung der Bibel geradezu widersprechenden," förmlich losgesagt, und greifen nun, wie die ref. Theologen so zugleich die ep. Flav. selbst als nestorianisirend, d. h. auf eine Zweiheit des Bewußtseyns in Jesu führend, an. Wir haben nun jedenfalls den Vortheil, nicht Zwingli allein, sondern mit ihm zugleich die ep. Flav. zu vertheidigen. — Der Nestorianismus, den der Lutheraner in beiden finden will, steckt in ihm selber und in der Voraussetzung, die er seinerseits mitbringt. Vorausgesetzt wird, daß die zwei Naturen zwei Substanzen seyen, deren jede für sich subsistirend gedacht werden könne. Sagt nun Zwingli mit der ep. Flav., gelitten habe Christus nach seiner menschlichen Natur, so legt man dies (unter jener selbst mitgebrachten, bereits nestorianischen Voraussetzung) so aus, als behaupte er: die

---

10) Vergleiche die von mir redigirte Zeitschrift: Zukunft der Kirche, 1845 Nr. 27 — 29.

menschliche Natur als das eine Ding, als das eine Stück, habe gelitten, während das andere Ding oder Stück unterdessen einer andren Beschäftigung nachging. Sagt Zwingli mit der ep. Flav., Jesus habe seiner göttlichen Natur nach nie den Schooß des Vaters verlassen, gen Himmel gefahren sey er nach seiner menschlichen, so giebt man diesen Worten den Sinn, daß der eine Theil Christi im Himmel geblieben sey als weltregierend, der andre Theil aber, von jenem getrennt, für eine Zeitlang auf Erden gewesen und dann aufgefahren sey zum andern [12]). Zwingli freilich ging bei seinen chalcedonischen Sätzen von einer ganz anderen als jener nestorianischen Voraussetzung aus. Ihm waren die beiden Naturen nicht zwei Substanzen, sondern die göttliche war ihm das göttliche Wesen selber, welches weder räumlich endlich, noch räumlich unendlich, überhaupt gar nicht in die Kategorie des Raumes fallend, sondern ewig ist, und die menschliche Natur war ihm die Seynsform, in die dies ewige göttliche Wesen — ohne darum irgend aufzuhören, ewiges Wesen zu seyn — mit der Menschwerdung eintrat. So steht ihm nun Christus a) in einem ewigen, durch das Menschseyn nicht alterirten, noch unterbrechbaren Einheitsverhältniß zum Vater, und dies ist seine göttliche Natur, wornach er unveränderlich der gleiche und stets droben beim Vater, das heißt mit dem (illocalem) Vater wesenhaft vereinigt ist nach Joh. 1, 18; 3, 13; diese Natur (dies

---

11) Diesen alsdann resultirenden Nestorianismus möchte man nun umgehen, ohne doch die grundnestorianische Voraussetzung, die man mitgebracht hat, aufzugeben. Statt dessen giebt man lieber die ep. Flav. auf. Man bleibt dabei, die beiden Naturen als zwei Substanzen zu betrachten, deren jede für sich persistirend gedacht werden könne, und die nun irgendwie in eins verschmolzen werden müßten. Die eine, die man sich als unendlich ausgedehnt denkt, muß sich „selbst beschränken", d. h. auf einen kleinen Raum zusammenziehen, um sich nun mit der andern vereinigen zu können. Nachher muß diese zweite sich unendlich ausdehnen, um mit der ersten in deren ursprünglichen Zustand zurückkehren zu können. Ein praktischer Mechanismus.

Verhältniß ewiger Einheit mit dem Vater) leidet nicht und stirbt nicht; wer wollte es tödten? Christus steht b) in geschichtlichen, zeitlich räumlichen Verhältnissen und Aeußerungsformen zur Creatur, und dies ist seine menschliche Natur, wonach er von einer Creatur getragen und geboren, selbst Mensch ist, auf Erden lebt, handelt, leidet, stirbt, aufersteht, gen Himmel fährt, unbeschadet seines, bei all diesem Wechsel gleich und unverändert bleibenden Einheitsverhältnisses mit dem Vater, oder seiner göttlichen Natur, seinem ewigen Wesen, das er in jenen zeitlichen Formen geoffenbart hat.

Daß dies wirklich Zwingli's Ansicht ist, ergiebt sich klar aus seinen eigenen Worten. Einen jeden Akt Christi führt er auf die ganze Person als auf das **subjectum agens** zurück. Er sagt nicht: „die göttliche Natur ist im Himmel geblieben, die menschliche Natur auf Erden gewandelt," als ob es zwei subsistente Dinge wären. Sondern er sagt: Christus hat „nach der menschlichen natur" zugenommen an Weisheit, oder noch klarer: „Christus hat der göttlichen Natur halb nit dörfen z'himmel faren;" die Naturen sind nur die beiden Seiten des Verhältnisses, in dem Christus — dort zum Vater, hier zur Creatur — stand, und um derent willen ihm — hier diese, dort jene — Akte zukamen. Wie entfernt er davon war, sich die menschliche Natur als ein auf Erden seyendes, und die göttliche als ein gleichzeitig nicht auf Erden, sondern von jener getrennt im Himmel seyendes, hier den *θεόφορος* Jesus, dort den weltregierenden Logos — vorzustellen, dies beweist am klarsten die Art, wie er das ewige Seyn Christi beim Vater darstellt und aus der Schrift begründet. Es kömmt ihm nicht entfernt zu Sinn, vom Logos und dessen weltregierendem Seyn beim Vater zu reden; sondern die Stellen, die er anführt, sind (wie wir sahen) Joh. 1, 18; 3, 13; 10, 30; Stellen, wo der auf Erden lebende Eine, ungetheilte Christus sich selber, dem wahren Menschen, während seines Menschseyns gleichwohl das Seyn beim Vater — nicht als locales Fernseyn von der Erde, sondern als eine über alle Raumeskategorie erhabne, ewige (und deshalb durch das zeitliche Seyn nicht unterbrochene) Wesenseinheit mit dem Vater darstellt. Diese meint also Zwingli (laut seinen eigenen Worten), wenn er sagt: „Christus brauchte seiner gött-

lichen Natur halber nicht erst in den Himmel zu fahren." Christus war seiner göttlichen Natur nach immer im Himmel, heißt ihm: Christus war, da er, wahrer Mensch, auf Erden wandelte, wahrer Gott, mit dem Vater wesenseins und lebenseins.

Aus dieser ächtchalcedonischen Lehre, die unendlich tiefer ist, als die Capacität derer, die ihm dieses Punktes wegen Flachheit vorwerfen, folgert er nun mit Recht, daß die Himmelfahrt in dem Verhältniß der beiden Naturen zu einander keine Veränderung hervorgebracht habe, sondern daß in ihr nur die menschliche Natur erhöht worden sey aus der menschlichen Sphäre, in der die Sünde und der Tod noch herrscht, in die menschliche Sphäre, die vom Tode befreit und in die ursprünglich der Menschheit bestimmte Verklärung [13]) eingegangen ist. Daraus daß Christus nach seiner menschlichen Natur seit der Himmelfahrt in jener Sphäre der Verklärung ist, folgert er mit Recht, daß er nicht auf leiblich räumliche, sondern nur auf eine, über alle Raumeskategorie erhabene ewige Weise bei und in den Seinen auf Erden ist.

„Joh. 16, 28 spricht Christus also: Ich bin usgangen vom va-„ter, und bin in'd welt kommen; widrum verlaß ich die welt, „und gon zum vater. Sich, wie dies wort gegen dem stat: Ich bin „by üch bis zü end der welt, so er hie spricht: widrum verlaß „ich die welt. Wie verlaßt er die welt? mit siner göttlichen gegen-„wertigheit, enthaltung [Erhaltung] gnad, gütthat, barmherzigheit? „Das well gott nit! das red kein creatur! Nun müß er uns aber „verlassen haben, denn er hats geredt, er mag nit liegen; er müß „von uns ggangen syn. So folgt ie, daß er lyblich von uns hin-„ggangen sye, uns lyblich verlassen hab. Matth. 26, 11."

---

12) Der „Himmel," in den Christus aufgefahren, hat natürlich einen andern Sinn, als der „Himmel" in dem Ausspruch, daß „Christus seiner göttlichen Natur nach stets im Himmel war." Im letztern Ausspruch ist der Himmel kein Ort, sondern „im Himmel" ist nur soviel wie „beim Vater, mit dem (unräumlichen, ewigen) Vater eins." Dort dagegen bezeichnet der Himmel die wirkliche Sphäre der verklärten Schöpfung, in die Christus der vollendeten Menschheit als Erstling vorangegangen ist.

In dieser Widerlegung der **Ubiquität** hat er vollkommen Recht. Vollkommen recht, wenn er die Möglichkeit einer localen Gegenwart, wie sie aus der Ubiquität gefolgert wird, bestreitet. Eine andere Frage war, wie aus der Idee des (nichtallgegenwärtigen sondern umschriebenen aber) verklärten Leibes die Möglichkeit einer centralen Vereinigung Christi folge. Diese Frage hat erst Calvin (vgl. §. 36) gelöst. —

Ein vierter Beweis (S. 450 f.) richtet sich gegen den Einwurf, daß Zwingli der Allmacht Gottes zu nahe trete. „Es folgt nit: Das ist gott wol möglich, darum ist es auch so." Erst solle man beweisen, daß Christus seinen Leib mündlich zu essen geben wolle; dann werde er nicht im mindesten zweifeln, daß er es könne. Aber theils das eben angeführte über die Himmelfahrt und über Matth. 26, 11, theils die Stellen 1 Cor. 15; Matth. 26, 64; 25, 31; Apsche. 1, 19; Ps. 110 bewiesen umgekehrt, daß Christus es nicht wolle.

Fünftens endlich (S. 452. ff.) widerlegt er das Argument, was man aus dem Eingang Jesu durch die verschlossene Thür gezogen hatte; Christus könne seyn, wo er wolle. Daß Christus seyn und sich hinversetzen könne, wo er wolle [14]), giebt er vollkommen zu; aber Christus wolle nirgend seyn, als wo sein Vater es wolle d. h. nach Ps. 110, 1 Cor. 15, 25 im Himmel. Sehr scharfsinnig und treffend bemerkt er auch, wie unrecht es sey, aus jenem Eingang durch die verschlossene Thür die Ubiquität zu folgern; Jesus sey, wenn gleich immer da, wo er wollte, doch stets nur an Einem Orte, nie an mehreren zugleich gewesen, welches alle Wahrheit seiner Menschheit aufhebe und ihn zu einem doketischen „gespenstigen lychnam" mache, und auch den Stellen Matth. 28, 6; 24, 24—26 u. s. w. widerspreche. Auch die Stelle De consecr. dist. 2. cap. 1 paragr. fin. führt er an: „Der lychnam, der uf„erstanden ist, der müß an eim ort syn; aber sin trüw oder gnad „ist allenthalben usgegossen."

---

13) Daß mit andern Worten (vgl. oben Thl. I, S. 192) der Raum für seinen Willen keine Schranke bilde.

Im dritten Artikel (S. 456—466) geht er nun von der Widerlegung der beiden falschen Auffassungen zur exegetischen Begründung der wahren über. Das Subjekt sey „das" nämlich „das Brod," das Prädicat „der lychnam, der für uns getödt ist." Daß die Copula est nicht wesenlich könne genommen werden, sey nun bewiesen; nun komme es aber oft tropice vor. Nach einer Reihe anderer Beispiele bleibt er bei der wichtigen Stelle Ex. 12, פסח הוא ליהוה, stehen, und weist die völlige Parallele zwischen beiden Stellen nach. Welches sey nun der Sinn des ganzen Satzes? „Hie müß man die wort nit „von einander teilen: Das ist min lychnam, und: der für üch hin„ggeben wirt; sunder by einander lassen blyben. — Darus folgt „nun, daß Christus von dem lychnam redt, der für uns ist „in tod ggeben." Paulus lege im Corintherbriefe die worte: das ist das Blut des neuen Testamentes, ja selber aus: Das ist der neue Bund in meinem Blut. Indem er sich nun weiter noch auf Belegstellen aus Hieronymus, Ambrosius und Augustinus beruft, entwickelt er jene Lehre, welche wir bereits von früher kennen. Und auch hier wieder bleibt er zunächst bei den Streitpunkten stehen; er stellt der Wiederholung des Opfers Christi das Gedächtniß, der Con- und Transsubstantiation das Zeichen gegenüber, und sieht im heil. Abendmahle vor allem ein Wahrzeichen, daß Christus für uns gestorben ist. Auf die Frage, wiefern bei dem einzelnen Abendmahlsgenusse eine besondere Steigerung jener mit dem Glauben überhaupt gegebenen Lebensgemeinschaft mit Christo stattfinde, tritt er auch hier nicht näher ein. Seine Lehre stellt sich halbvollendet dar; er gibt noch nicht die ganze Wahrheit in ihrer reichen Entwicklung, aber was er, bestimmten Irrthümern gegenüber, aufstellt, ist ganz wahr. Er legte einen richtigen soliden Grund, auf dem sich weiterbauen ließ.

Im vierten Artikel (S. 466 ff.) widerlegt er dann noch einzelne Einwürfe, vor allem den Vorwurf der Discrepanz, sodann die Folgerungen aus 1 Cor. 10, 16, einer Stelle, deren richtige Erklärung er hier wiederholt, endlich die Ansicht, daß εὐλογεῖν „consecriren" heiße. Es entspreche dies Wort dem hebräischen ברך und heiße,

wie dieses (Ps. 145, 2; 1 Mos. 47, 7) auch „danksagen", welcher Sinn hier allein passe [15]).

Nachdem er solchergestalt die beiden Gegenlehren widerlegt und die seinige entwickelt und vertheidigt hat — alles rein objektiv, ohne Luther's Namen nur zu nennen, geschweige denn mit persönlichen Angriffen oder Schmähungen — so schließt er das Buch mit den Worten: „So vil von disem sacrament, in welchem wir so gwüß „sind, als daß Christus zur grechten gottes lyblich sitzt, daß er hie „nit lyblich syn mag; das ich doch allweg mit züchten und vorbehal„tung gesagt hab, damit ich eigentrachts byspil nit in die kilchen got„tes ynfürte. Und hab als wenig zwyfel, als an Gott, der himmel „und erden gschaffen hat, als an Christo Jesu, warem gottes sun, „daß nit möglich ist, daß der lychnam Christi in disem sacrament „sye, wir wellend denn die artikel des gloubens, die gemeldt sind, „schwächen. Deshalb ich mich des hochgeleerten manns, Martini Lu„ters, anrüren will entsagt haben; als mich ouch sust ein andrer, nit „weiß ich, wer, gegen jm und Carolstaden warlich mit eim usgang„nen Druck entschuldiget hat. Hierum, frommen christen, lassend üch „nit zü müj und ungnad zühen in diser sach durch die geleerten, die „sich zum ersten vertieft habend, und iez ee die unwarheit bschirmen, „weder sich bekennen wellend; denn der gloub müß brechen, „oder aber unser leer ist grecht. Gott geb uns gnad, daß „wir der warheit wychind, und das nit schirmind, das wider „gott ist! Amen. Zürich, den 23. Febr. 1526." — Zwingli war ebenso fest von seiner Lehre überzeugt, wie Luther; nur nannte er die Gegenlehre nicht Ketzerei, Satanswerk, Blasphemie, sondern menschlichen Irrthum, Unwahrheit; nur blieb er bei aller Festigkeit seiner Ueberzeugung sich dennoch der Möglichkeit des Irrthums eingedenk. —

Fast zu gleicher Zeit mit der „klaren Unterrichtung" sah sich

---

14) Die Richtigkeit dieser Erklärung von εὐλογεῖν s. in Schulz, christl. Lehre vom hl. Abendm. S. 197 ff.

Zwingli noch zu einigen kleineren Produkten über das Abendmahl veranlaßt. Er schrieb (im August 1526) seinen Brief ad amicum haud vulgarem [16]), d. h. an den Chorherrn Edlibach in Zürich, worin er mehrere ungesalzene Einwürfe widerlegt, worunter nur einer dogmenhistorisch von Bedeutung ist, nämlich die Behauptung, daß Christus sich uns allerdings auf zweierlei verschiedene Weise mittheile, einerseits innerlich durch den Glauben, andrerseits äußerlich durch mündliches Essen; jenes als Gott, dies als Mensch. In dieser Auffassung war jene nestorianische Voraussetzung der zwei Naturen als zweier Substanzen auf ihre Spitze getrieben. Zwingli giebt (S. 448) eine kurze, gute Widerlegung. Er fragt ganz einfach: was denn durch Christi Leib genährt werden solle, ob unser Geist, ob unser Leib? Si mentem, non erit verum quod dixit Joh. 6, 35, cum sanguinem corporeum secundum vos sitiamus, etiam posteaquam credidimus seu fisi sumus Christo. Si corpus: dicemus cum Judaeis: Da nobis semper hunc panem, ne manum stivae cogamur implicare, aut cum Samaritide: Da nobis hunc potum, ne cogamur antliae machinam sursum deorsum trahere. — Er schrieb ferner Briefe an die Nürnberger und Eßlinger [17]), worin er sich bitterlich über das Verfahren seiner Gegner beklagt. „Sollen wir uns", schreibt er den Nürnbergern, „durch den bloßen Widerspruch, den sie unsern „Beweisen entgegensetzen, oder durch Schmähungen widerlegt hal„ten?" In Nürnberg hatten die Eiferer gegen Zwingli in ihrer Weise fortgefahren; doch fehlte es keineswegs an besonnenen und tiefchristlichen Männern, welche Zwingli beipflichteten. Zu ihnen ge-

---

15) Opp. III, pag. 438 sqq.

16) Den ersteren im Juli, den andern im Oktober. Den ersteren findet man Opp. VIII, pag. 656 ff., der zweite fehlt in der Schuler-Schultheß'schen Ausgabe, findet sich aber dafür (in latein. Uebersetzung des, mir unbekannten, deutschen Originaldruckes) in Hospiniani hist. sacr. II, fol. 44 sq. Vgl. auch Scultet. annal. 1526. Planck II, S. 323.

hörte Johann Haner, der fleißig mit Zwingli correspondirte, und den Zwingli animae dimidium nannte (an Haner 3. Dez. 1526) zu ihnen Albrecht Dürer. Dieser Mann, von welchem sein Freund Melanthon rühmt, die Malerkunst sey seine kleinste Auszeichnung gewesen, kam oft mit Pirkhaimer in ernstlichen Streit, wobei der letztere, wenn er Dürer nicht mehr widerlegen konnte, heftig zu werden pflegte, und einsmals dem Maler zurief: Non pingi ista possunt. At ista, erwiederte Dürer besonnen, quae tu adfers, nec dici quidem, nec animo concipi possunt [18]).

So stand es in Nürnberg, als Zwingli dorthin und nach Eßlingen jene Briefe schrieb. Zu den Klagen, daß man ihn nicht mit Gründen, sondern mit Schmähungen widerlege, und, indem man seine Schriften zu lesen verbiete, dem Volke alle Möglichkeit unbefangener Prüfung benehme, hatte er reichlichen Anlaß; zu ersterem besonders durch Luther's Sermon, der mittlerweile vom Stapel gelaufen war. Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister [19]), so lautete der Titel. Der Inhalt entsprach demselben. Indem wir auf denselben eingehen, müssen wir es durchaus festhalten, daß Luther die Schweizer mehr aus den Schriften ihrer Gegner, als aus ihren eigenen kannte. Der Pirkhaimer'schen Controverse thut er selber Erwähnung [20]), und zwar so, daß man wohl sieht, er habe die Schriften

---

17) Siehe diese von Melanthon's Hausgenossen aus dessen Munde mitgetheilte Anekdote bei Hosp. II, 45.

18) Wittenb. Ausg. II, 94. Eisl. I, 234. Altenb. III, 340. Leipz. XIX, 374. Walch XX, 915. Irmischer II, Band 6, S. 328 ff.

19) „Daß diese Worte noch fest stehen", S. 24 bei Irmischer. — Höchstens hat Luther vielleicht Oecolampad's Schrift gelesen. Daß er auf Zwingli keine besondre Rücksicht genommen, war damals eine weitverbreitete Annahme oder Kunde. Vgl. Haner an Zw. 18. Dez. 1526. Audio autem, hunc (Lutherum) totum in Oecolampadium incumbere, missione data auditoribus, ut omnes ingenii nervos huc solum intendat.

Pirkhaimer's, nicht aber die der Schweizer gelesen. Denn er beschuldigt Oecolampad, daß er Worte des ersteren, die „ohngefähr geschrieben" (arglos entschlüpft) seyen, „martre". Das gab Pirkhaimer seinem Gegner allerdings Schuld! Ueberhaupt entspricht das Bild, das sich Luther von den Schweizern als unruhigen, aufrührischen Köpfen macht, so genau und bis in's einzelnste dem Bilde, das Pirkhaimer in seiner Schrift adversus monachum nach Erasmus Anleitung gezeichnet, und widerspricht so ganz der Wirklichkeit, wie sie in der Geschichte und den Schriften unserer Reformatoren sich darstellt, daß wir über die Quelle der Gesammtvorstellung Luther's nicht zweifelhaft seyn können. Seyen wir nur auch nicht böse darüber! So schlimm der Erfolg, so ist Luther um solcher Vernachlässigung des Audiatur et altera pars willen doch zu entschuldigen. Erinnern wir uns an die Last großer Arbeiten und größerer Sorgen, die auf ihm lag; nun hört er beiläufig einmal von Schwärmern erzählen, die in Carlstadt's Weise lehrten; wir wissen, daß es keine Schwärmer waren; wir verlangen, er hätte vor jedem Schritte, den er that, erst ernstlich und eigenhändig prüfen sollen; er aber wußte das nicht; er wußte ohne Zweifel noch gar nichts von jenen Männern, hatte von ihrer ganzen Geschichte noch nichts gehört; die Lossagung Zürichs von der Curie verschwamm ihm neben tausend ähnlichen Bewegungen in tausend andern Städten, wie ein Tropfen im Meer. Die erste Kunde, die ihm Zwingli's Namen nennt, nennt ihm „einen Schwärmer"; die Kunde kömmt von glaubwürdigem, verdientem Munde; sie wird bestätigt durch Pirkhaimer's Schrift, bestätigt durch die Nachricht, daß der Rath mehrerer Städte sich zum Verbot der Schriften jener Schwärmer veranlaßt gesehen habe, bestätigt auch wohl durch die Vorstellung des sächsischen Mönchs, welcher Republik und Anarchie nicht deutlich aus einander halten konnte. Was soll er nun thun? Soll er bei seiner ungeheuern Thätigkeit sich auch noch die Mühe nehmen, jene „gottlosen" Schriften selbst genau zu prüfen? Schriften, die bei den bestehenden Verboten vielleicht nicht einmal so leicht zu haben waren? Er hätte viel zu thun gehabt, hätte er es mit allen möglichen Schwärmern — das waren

ihm aber nun einmal die Schweizer — so genau nehmen wollen! Mehr arglos, als leichtsinnig, verließ er sich auf die Mittheilungen derer, die gegen Oecolampad geschrieben hatten, auf Bugenhagen, Brenz und Pirkhaimer, und so ergriff er — ein papa male informatus — die Feder.

Wenn diese Reflexionen den großen Mann auch nicht völlig rein zu waschen vermögen (denn dem Resultate nach bleibt immer zwischen Zwingli's und Luther's Ton ein schreiender Contrast, und selbst gegen Schwärmer konnte milder geschrieben werden) so dienen sie doch dazu, uns im voraus zu einer gerechten und schonenden Beurtheilung Luther's zu veranlassen, und seinen Ton wenigstens begreiflich zu finden.

Zweierlei will er betrachten, was man vom Sacramente und wie man glauben soll, das Dogma und den Brauch oder Nutzen. Was man glauben solle? nichts anderes, als „daß im Brod und „Wein wahrhaftig Christus Leib und Blut ist." Das werde bezweifelt; man lehre, „daß Christus Leib und Blut nicht im Brod und „Wein sey." Während Zwingli die ganze Abendmahlslehre prinzipiell und exegetisch entwickelt, geht Luther von einem speziellen Differenzpunkte aus, der sich herausgestellt hat, und macht diesen zum Hauptthema. Er geht nicht nur nicht auf die Grundfrage ein, ob vom gekreuzigten oder verklärten Leibe die Rede sey; er nimmt nicht nur auf Zwingli's ganze (ihm wohl immer noch unbekannte) Construktionsweise keine Rücksicht, sondern er schiebt dem Gegner sogar sogleich etwas positiv falsches unter; er nimmt die Worte „daß Christi (verklärter) Leib nicht im Brode sey" für gleichbedeutend damit, „daß „es nicht mehr denn ein schlecht Brod bleibe, wie der Bäcker bäckt" — von der ganzen Möglichkeit einer andern als räumlichen Beziehung zwischen Zeichen und Sache, von der ganzen Möglichkeit, daß die Sache nicht die Substanz des verklärten sondern der Bund des gebrochenen Leibes sey, hat er keine Ahnung. „Der Teufel will die „Eier aussaufen und uns die Schalen lassen", so charakterisirt sich ihm der Versuch „Christi Leib aus dem Brode wegzunehmen", und sogleich wiederholt er jene falsche, von Zwingli so bündig wi-

derlegte Beschuldigung Bugenhagens, daß „sie uns spotten, wie sie „gelustet, daß wir Fleischfresser und Blutsäufer sind."

„Nun ist Gott ein solcher Mann", fährt er fort, „der da Lust „hat zu thuen, was fur der Welt närrisch und untuchtig ist." Der ganze Zweifel gegen die locale Gegenwart — sagt er Pirkhaimer'n nach — gehe von der Vernunft aus, die nicht begreifen könne, daß Ein Leib an mehreren Orten zugleich seyn könne. Von einem Streben, „überflüssige Wunder" wegzuschaffen, war Luther's erster Zweifel an der Transsubstantiation ausgegangen (vgl. oben §. 30); hätte Luther Zwingli's Schriften gelesen, so hätte er gefunden, daß dessen Lehre einen ganz andern Ausgangspunkt hatte; keinen andern, als das materiale Glaubensprinzip: die Versöhnung allein durch Christi Tod, die Opposition gegen die Wiederholung des Opfers Christi. So aber gab er ihm ein erdichtetes Prinzip Schuld; „also thun alle „Rottengeister, schöpfen vorhin einen Dunkel [Dünkel]; wenn ihnen „derselbe gefällt, unterstehn sie sich, die Schrift auch darauf zu zwin„gen." Und doch sey der Sinn der Einsetzungsworte, daß Christi Leib im Brode sey (est für continet!) so klar, als „wenn mir je„mand ein Semmel [Weißbrod] vorlegt und sagte: Nimm, iß, das „ist ein weiß Brod" (!)

Er fährt nun fort, den Gegnern, deren wirkliche Argumente er nicht gelesen hat, Argumente anzudichten, wie er sich's etwa dachte, oder wie Pirkhaimer es dargestellt hatte. Die Gegner, so versichert er, hätten nur zwei Argumente, erstlich, es schicke sich nicht, daß Jesu Leib im Brode sey, zweitens, es sey nicht vonnöthen. Wolle man das erstere gelten lassen, so könne man dann auch wohl ebenso gut sagen, es schicke sich nicht, daß Gottes Sohn Mensch geworden u. dgl. „Es schicke sich nicht, daß Gott im Sacrament soviel Wun„derwerke solle thun, als er sonst nirgend thut [21]). Denn daß wir

20) So hatte Pirkhaimer den Gedanken Oecolampad's dargestellt, daß nach römischer Lehre die durch die menschlichen Priester geschehenden Wunder der Transsubstantiation an Zahl die göttlichen Wunder übertreffen würden.

„gläuben, daß der einige Leib Christi an hunderttausend Enden sey, „soviel Brod gebrochen wird, und daß die großen Beine da sollen „verborgen seyn, daß sie niemand sieht noch fühlet (!) das halten sie (Luther also nicht!) „für ungeschickte Ding." Es gebe in der Natur schon viele Wunder. Auch durch die Predigt komme Christus, obwohl zur Rechten Gottes sitzend, ins Herz des Menschen; „nu „siehe, vermag solchs alles die schwache leibliche Stimm, daß sie „zum ersten den ganzen Christum in die Ohren bringet, darnach in's „Herz aller, die zuhoren und gläuben: sollt das so wunderlich sein, daß „er sich in's Brod und Wein bringet?" Ein doppelter Trugschluß! Luther läßt sich hier wieder von Brenz hinreißen, und merkt nicht, daß es Brenz nur zu einer Gegenwart des actus in actu gebracht hatte; er will nun mit demselben Argumente die Gegenwart der substantia in substantia beweisen. Weil Christus geistlich in's Herz kommen kann, soll er auch leiblich in's Brod kommen können! Ja er fragt noch: „Ist nicht das Herz viel subtiler, denn das Brod?" und ahnt nicht, daß gerade darum, weil das Brod eine todte Materie, der lebendige Leib des verklärten Heilandes sich nicht mit der todten Materie vermischen und vereinigen kann, daß Christi Leib nicht ist, wo Christi Geist nicht ist.

Ein analoger Trugschluß folgt unmittelbar darauf. Christi Gegenwart sey nothwendig, denn „wenn Christus nicht bei mir wäre „in Kerker, Marter und Tod, wo wollt' ich bleiben?" Dasselbe konnte auch Zwingli nach seiner Ueberzeugung rufen; aber was folgte denn aus der Nothwendigkeit jener centralen, geistlichen (von Zwingli klarer als von Luther entwickelten) Gegenwart für die locale Gegenwart Christi im Brod?

„Weil nun jene" (schließt er) „das nicht sehen, laufen sie an „mit ihrem Menschendunkel [Dünkel] was es verschlage, daß Gott „solch Gaukelwerk damit mache. Nu laß sie getrost narren; bleib „aber dabei, daß Christus so wie gesagt durch das Wort solchs alles „thut u. s. w."

Nachdem er so den ersten angeblichen Grund der Gegner, es schicke sich nicht daß Christus im Brode sey, widerlegt hat, geht er

zum zweiten über: es sey nicht vonnöthen. „Da muß sich Chri-„stus lassen zur Schul führen und meistern!" ruft er aus, „der h. „Geist hat es nicht recht getroffen." Es ist das wieder eine solche petitio principii, wie wir sie ähnlich schon bei Pirkheimer gefunden [21].

Er giebt ihnen Schuld, sie sagten: „Was ist Noth, daß ich „gläube an den gebackenen Gott?" — „Wohlan", erwiedert er auf diese seine eigne Erfindung, „er wird sie auch einmal backen, daß „ihnen die Rinde wird verbrennen. Wer sagt das nun? Gott? oder „ein Mensch? Ein Mensch sagt es. Warumb? Darumb, daß sie „der Satan besessen hat, haben nicht mehr gelernt, denn die „Worte reden und predigen: Christus ist für uns gestorben; im „Herzen aber fühlen sie nichts davon." Hier fühlte Luther selbst den Punkt, in dem die Kraft und das Prinzip von Zwingli's Lehre lag. Er wußte diesen Punkt nicht anders aus dem Wege zu schaffen als durch direkte, aus der Luft gegriffene Verdächtigung, daß der Glaube Zwingli's an Jesu Tod Heuchelei sey. Das überschritt nun freilich das Maaß, das Luther, selbst einem wirklichen Schwärmer gegenüber, hätte einhalten sollen.

---

21) Obersatz: Christus und der heil. Geist sagen, daß Christi Leib im Brode sey und mündlich gegessen werde. Untersatz: Zwingli sagt: diese Gegenwart und das mündliche Essen seyen nicht nöthig. Schlußsatz: Folglich meistert Zwingli Christum und den heil Geist. — Dieser Schluß wäre natürlich nur dann richtig gewesen, wenn Zwingli den Obersatz zugegeben hätte, oder vielmehr wenn der Obersatz gelautet hätte: „Zwingli gesteht, daß Christus und der heil. Geist eine locale Gegenwart u. s. w. lehren." — Nun hatte Zwingli aber vielmehr umgekehrt so geschlossen: Die h. Schrift kann sich nicht selbst widersprechen. Der h. Geist selbst lehrt Joh. 6, daß es nicht zwei Wege der Vereinigung mit Christo giebt, sondern nur den Einen der Vereinigung im Glauben und daß neben diesem ein zweiter nicht mehr nöthig ist. Folglich dürfen die Einsetzungsworte nicht so ausgelegt werden, daß sie auf einen zweiten Weg, den des mündlichen Genusses weisen.

Was sollen wir nun weiter sagen, wenn auch ein Luther die Consequenz machte: man könne ebenso auch sagen, es sey nicht vonnöthen, daß der Sohn Gottes Mensch wurde, u. s. w., und wenn er endlich den ersten Theil seiner Schrift mit den Worten schloß: „Wie „diese die Worte zerreißen und zwingen, kann Vernunft noch wohl „sehen, daß sie Narren sind. Es sind nur drei Wort: das ist mein „Leib. Da giebt einer dem Wörtlein das eine Nasen — der andre „nimmt das Wörtlein ist — der dritte u. s. w. u. s. w. Diese „Schwärmer fechten mich nicht an, sind auch nicht werth, daß man „sich mit ihnen schlage."

Der zweite Theil, wo er auf den Nutzen des Sacraments eingeht, machte seine Stellung eigentlich noch schlimmer. Hier war es seine Aufgabe, nachdem er so standhaft behauptet hatte, daß es neben der geistlichen Vereinigung noch eine leibliche gebe und geben müsse, nun auch zu zeigen, worin sich denn nun die letztere von der ersteren unterscheide, und inwiefern uns die mündliche Nießung im Sacrament näher mit Christo vereinige, als der Glauben an die Predigt. Diese Aufgabe nun hat Luther nicht etwa bloß ungelöst gelassen, er hat sie vielmehr so gelöst, daß er damit alles im ersten Theil gesagte direkt wieder untergrub, und seinem Gegner förmlich Lorbeern flocht. Nachdem er nämlich gegen das Meßopfer und das opus operatum gefochten, und gezeigt hat, daß wir nicht Vergebung hoffen sollen um der Sacramentsfeier als eines von uns vollbrachten guten Werkes willen, nachdem er ferner wiederholt hat, man müsse glauben, erstlich daß Christi Leib wirklich da sey, und zweitens, daß er uns geschenkt werde — nachdem er ferner den Gegnern plötzlich die (durch Mißverstand aus Zwingli's Buch vom Touf gezogene) Ansicht aufbürdet, das Sacrament sey ihnen nur ein Zeichen, daran man erkenne, wer ein Christ sey (daran die Christen einander erkennen) — so giebt er den Unterschied zwischen dem Nutzen der Predigt und dem Nutzen des Sacramentes so an: „Wenn ich seinen Tod predige, das ist ein offenliche Predigt in „der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe; wer es fasset, „der fasset's; aber wenn ich das Sacrament reiche, so eigne ich solchs

„dem sonderlich zu, der es nimpt, schenke ihm Christus Leib und „Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen „Tod erworben. Das ist etwas mehr, denn die gemeine [allge„meine] Predigt. Denn wie wohl in der Predigt eben das ist, das „da ist im Sacrament, und wiederumb, ist doch daruber das Vor„theil, daß es hie auf gewisse Person deutet. Dort deutet „und mahlet man keine Person abe; aber hie wird es dir und mir „insonderheit geben, daß die Predigt uns zu eigen kompt. „Denn wenn ich sage: Das ist der Leib, der fur euch gegeben wird; „das ist das Blut, das fur euch vergossen wird zur Vergebung der „Sunde, da gedenke ich sein, verkundige und sage von seinem Tod, „ohn daß es nicht offentlich geschicht, allgemeine, sondern allein „auf dich gezogen wird."

Ist das der ganze Unterschied im Erfolg zwischen Predigt und Abendmahl, wozu dann hier eine Aneignung des Verdienstes Christi durch mündliches Essen? Wozu dann hier eine peripherische Vereinigung? Wurde denn nicht ganz genau derselbe Erfolg: die specielle Aneignung des Todes Christi an den Einzelnen, auch nach Zwingli's Lehre durch das h. Abendmahl erreicht?

„Die zum Sacrament gehn, sollen gläuben und sicher sein, nicht „allein, daß sie Christus wahrhaftig Leib und Blut darin nehmen, „sondern auch, daß es ihnen da geschenkt werde und ihr eigen sey. „Wozu? Nicht umb Gelds oder Verdiensts willen, als ein Werk, „wie die Monche und Pfaffen Messe halten, sondern fur uns zu „Vergebung der Sunde. — Darumb muß ein iglicher Christ „wissen diese Wort von Buchstaben zu Buchstaben: Da hat mir „mein Herr seinen Leib und sein Blut im Brod und Wein geben, „das ich essen und trinken soll, und soll mein sein, dazu ich sicher „sei, daß mir meine Sunde vergeben sind, und daß ich des Tods „und der Hölle los sein soll, und ewig Leben haben." Liegt darin der Erfolg, daß Christi gekreuzigter Leib mein ist, mir angehört, mir Vergebung der Sünde bringt, wozu dann gerade das mündliche Essen, wozu die Gegenwart des verklärten Leibes im Brode? Darauf hat Luther keine andre Antwort, als seine Exegese der Ein-

setzungsworte, die selber wiederum als willkührliche erscheint. Wie aber konnte er so wüten gegen ein Dogma, nach welchem der Erfolg des Sacramentes ganz derselbe war, wie bei ihm? Wie konnte ihm eine Exegese nicht bloß als exegetisch falsch, sondern auch als dogmatisch verwerflich und praktisch gottlos erscheinen, deren dogmatisches Resultat im Punkte von dem Nutzen des Sakramentes um kein Haar abwich? Wir wissen darauf keine Antwort als diese: Luther war sich selbst nicht klar. Ein dunkles Gefühl, das nach Compensation des bloßsubjektiven Glaubens verlangte, ließ ihn bei Zwingli's Lehre (wobei aber unter „Glauben" das objektive Glaubensleben verstanden war) unbefriedigt. Andrerseits trieb ihn die Opposition gegen die Messe doch von selber wieder zur Beziehung des Sakraments auf den gekreuzigten Leib Christi.

So also, wie Christus „im Herzen wohnt," so ist er im Sakrament; er wird uns gegeben „zur Vergebung der Sünden." „Das „heißen wir nu den rechten Brauch; nicht also, daß es nur gethan „sey und der Kirchen Gehorsam vollbracht. Denn so mocht eine Sau „auch wohl hinzugehen; es ist nicht um des Werks willen zu thun, „sondern daß dein Herz gestärket werde" [22]).

Luther's Schrift machte einen sehr verschiedenen Eindruck. Capito berichtet [23]), daß selbst in Wittenberg sich Anhänger Zwingli's fänden; er selbst mahnt Zwingli mit altem Edelmuth von jeder leidenschaftlichen Erwiederung ab [24]). Auch Oecolampad hatte

---

22) Der dritte Theil dieser Schrift Luther's, „von der Beicht", kömmt für unsern Zweck nicht in Betracht.

23) Cap. an Zw. 14. Nov. 1526.

24) Modum ut serves, vehementer refert, ne cum furente insanias. 24. Nov. 1526. — Später, den 1. Jan. 1527: Lutherus justum librum in te scribit et Oecolampadium, sic enim hic jactant. Quem secure excipias meliore animo, quam ipse prior impetit. Totus in eucharistia est. — Sine unguibus et dentibus coneris, mi frater, nam laudem maledicentiae Luthero non invido.

anfangs die Sache ruhig aufgenommen; dann aber hatte ihn Luther's Heftigkeit gegen den armen Bucer, der gerecht zu seyn gewagt hatte, tief indignirt [25]). Zwingli äußert sich wenig in seinen Briefen, und stets ohne Leidenschaft [26]).

---

25) Oec. an Zw. 1. Dez. 1526. A Wittenberga Argentorensibus nihil aliud allatum est, praeter inhumanissimam epistolam, qua Bucerum sincerrime et optime meritum, ingratissimus flagellat. Praemiserat hic noster in tomum quartum lucubrationum Lutheri, quas latinitate donarat, praefationem, christiana mansuetudine et pietate renitentem eruditionisque plenam, et in ea submonuit et de eucharistia, cum honesta tui ac mei memoria. Id tam indigne fert homo ille miser, ut furoris sui nullum esse sinat finem. Misit eam epistolam Secerio, typographo Hagenoiensi, ut si illam Hervagius nolit imprimere, ipse imprimat. Visum autem Bucero, ut Hervagius excudat, sed antidoto Buceri adjecto, nempe apologia, qua et Pomerani criminationi respondebit. (Dieser hatte Bucern der Verfälschung seiner Schriften beschuldigt. Vgl. Cap. an Zw. 26. Sept. 1526.) Donet Christus, ut feliciter! Quem non terreret judicium Domini? Si enim cedros Libani ventus sic prosternit, quis suis viribus deinceps confidet? Tuum erit mi frater, epistolam bene expendere, et furibundas voces, quas contemtissime in nos tanquam adversarios Christi et regni ejus jacit, non dissimulare sed christiana mititate amoliri. Maxime autem illum perpetuum tenorem: aperta verba, dextre tractabis. In einem frühern Brief, vom 30. Okt. schreibt er: In una re licebit excusare Martinum, nempe quod vereatur, ne qua vis verbis divinis fiat et ita aperiatur fenestra omnia sacra semel profanandi. Alioqui non video, quomodo boni consulamus, quod scripsit. Und den 20. Okt. Expedit tardius responsionem parare Martino, et interim orare Dominum, ut spiritu suo nobis assistat, ne quid ministerio nostro indignum agamus.

26) An Oec. den 29. Nov. 1526. Expostulationem latinam ad Lutherum nondum orsi sumus; dabimus tamen, si Dominus velit, ad nundinas Francfordenses. An Hauer den 3. Dez. De suo languidum hoc telum, non ex armamentario Christi promit, carne Christi adesa confirmari fidem.

Während Zwingli eine Vertheidigung vorbereitete, führte er mit Haner einen dogmenhistorisch interessanten Briefwechsel. Haner seinerseits hatte den dogmatischen Differenzpunkt, auf den alles hinauskam, nämlich die Frage, ob es neben der centralen Vereinigung mit Christo noch eine zweite, peripherische gebe, sehr richtig und scharf erfaßt. Ego, schreibt er unterm 18. Dez. 1526, omne hujus causae pondus et argumentum in eo situm esse arbitror, sitne corporalis piorum cum capite Christo unio, utpote quae non tantum constet unitate Spiritus in vinculo panis, sed et reali ac corporali corporis et sanguinis Christi communione, ut scilicet nemo sit membrum de corpore, nisi caro sit de carne ejus et os de ossibus ejus, etiam corporaliter participatis. (Daß man durch jene centrale, durch den heil. Geist vermittelte Einigung ebenfalls, aber in anderer Weise, caro de carne ejus etc. werde, leugnete er natürlich nicht; nur daß man caro de carne corporaliter participata werde). Verum, si hoc ita est, quomodo quaeso Christi corpus mysticum erit, et ecclesia res omnino spiritualis ac tota in spiritu. Er will sagen, daß es in der Kirche nichts fleischliches an und für sich, neben dem geistlichen gebe, das vom letzteren getrennt gedacht werden könne, z. B. keine Vereinigung mit Christi Leib, wo nicht zugleich und vorher Vereinigung mit Christi Geist sey. Er drückt dies deutlicher aus in den folgenden Worten: Deinde qualiter quaeso hac ratione Sanctus Domini corruptionem in membris non sentiet, si hujus caro realiter et corporaliter illis unita est? Docet quidem apostolus et precatur, ut per fidem Christus cordibus inhabitet, caeterum de corporali et reali hujus immanentia nihil, quod sciam, meminit. (Vgl. hiemit oben Thl. 1, S. 96—97).

Zwingli seinerseits hat im Briefwechsel mit Haner (Br. vom 3 Dez. 1526) besonders einen Lehrpunkt zum erstenmal scharf entwickelt, der hernach öfter bei ihm vorkömmt, die Lehre von der Alloösis. Man hat diese Lehre Zwingli's oft so dargestellt, als verstehe er unter der Alloöse die rein nominelle Uebertragung der Na=

men der einen Natur auf die andere. In Wahrheit geht er vielmehr gerade von jener realen Vereinigung der Naturen aus, welche wir früher bei ihm gefunden haben, wobei er freilich nicht — erst in scholastischer Starrheit die Naturen als Substanzen neben einander stellt — und dann noch scholastischer die Eigenschaften der einen Natur auf die andre überträgt, wohl aber die Naturen als die zwei aktuellen Verhältnißweisen der Einen Person betrachtet, als die ewige Verhältnißweise zu Gott, als die zeitliche Verhältnißweise zur Creatur. Ein unmittelbarer Ausfluß dieser Idee ist seine Lehre von der Allöose. Wie zufällig, wird er zuerst darauf geführt. Es ist die Frage, ob man sagen könne: in carnem Christi fidere? Quae de fide in Christum aut ejus mortem dicuntur, non spectant humanam in eo naturam. Moderne Lutheraner werden das so verstehen, daß man nicht an die Person Christi sondern nur an seine göttliche Natur glauben solle. Wer diese Geistlosigkeit in Zwingli's Worte hineintragen will, dem steht es frei. Er selber war freilich fern davon, nicht an die menschliche Natur Christi zu glauben; er selber legt seine Worte sogleich anders aus. Quin et ipsa mors, quae oblatio est pro peccatis nostris, tam pretiosa non esset, nisi is, qui secundum unam naturam mortalis erat, secundum alteram vita (nicht immortalis!) esset. In seinem Verhältniß als Mensch war Christus sterblich; in seinem Verhältniß zum Vater als der, der das πλήρωμα der Gottheit in sich trug und es war, war er das Leben, der Quell alles creatürlichen Lebens. Das göttliche Wesen ist nicht gestorben; die absolute Liebe ist nicht gestorben, die ewige Weisheit ist nicht gestorben, die Heiligkeit nicht, die Gerechtigkeit nicht, diese sind im Tode Christi nicht allein fortbestanden, sondern sogar erst in ihrer absoluten Größe erschienen und verklärt worden. Gestorben ist der, der in der Form der, durch Geburt und Tod verlaufenden, zur Verklärung durchdringenden Menschheit, das ewige Wesen Gottes war und offenbarte. Sehen wir nun seine menschliche Natur, sein Verhältniß zu Zeit und Raum, creatürlichem Leben und creatürlichem Tode, als solche an, so wird er darum noch nicht Gegenstand unsers Glaubens, sondern

darum, weil er in Raum und Zeit, in Leben und Tod, das ewige, über Raum und Zeit, über irdischem Leben und irdischem Tode stehende ewige prinzipielle Gottesleben war und offenbarte. So ist an seinem Tode nicht das Ausfließen von Blut, nicht das Stehnbleiben des Athems, das Erkalten des Körpers das versühnende, sondern die That der ewigen absoluten Liebe, die sich aus Liebe dem Heterogensten, dem Hasse der Sünder, hingiebt, das anbetungswürdige Objekt des Glaubens. Dies die Ideen Zwingli's. Nun fährt er fort, wenn man sage: in Christi carnem fidere, so stehe caro für mors; denn nicht der Körper als solcher sey Gegenstand des Glaubens, sondern die That der Hingabe dieses Körpers. Und wiederum morti fidere stehe für Deo fidere, qui (secundum alteram naturam) mortuus est; das letzte Objekt des Glaubens sey auch nicht der physische Tod dieses Individuums, sondern die That dieser Person, die Gott war, und ihre Gottheit in ihrem Verhältniß zu den Menschen durch ihre Hingabe in den Tod manifestirte. Daß nun für Deo fidere, qui mortuus est, ohne weitres morti Christi fidere gesagt werde, das geschehe κατ' ἀλλοίωσιν h. e. commutationem. Quoniam is, qui filius Dei est, itidem est filius hominis, una ὑπόστασις, naturae tamen duae, fit ut humanitati sive carni tribuatur, quod solius divinitatis est. Daß für mors wiederum caro gesagt werden könne, geschehe ebenfalls durch die alloeosis oder commutatio idiomatum. Neque enim mors Christi vivificare posset, nisi Christus simul vita esset. Von einer „communicatio idiomatum" ist nicht die Rede; eine Vermischung der Naturen, wo jede die Eigenschaften, d. i. das Wesen, der anderen annähme, fällt Zwingli freilich nicht im Traume ein; von dieser eutychianisirenden Abhülfe ist er fern, weil er fern ist von jener nestorianisirenden Voraussetzung zweier solcher Naturen, die zwei Substanzen wären; nur diese Voraussetzung ruft jene Abhülfe hervor; Zwingli ist von beiden frei. Seine commutatio idiomatum ist zunächst eine commutatio der Benennungen, die jedem der beiden Idiome beigelegt werden; begründet ist sie aber in der reellen Einheit der Person, deren Menschheit die unmittel-

bare vollkommene Erscheinung ihrer Gottheit ist. Carnem Christi edere (Joh. 6) est credere ipsum pro nobis mortuum esse. Verum quid hoc est? An non et Decii, Curtii, Codri pro aliis mortui sunt? Sed his niti nemo debuit. Creatura enim fuerunt. In Christo autem hoc est admirabile, quod, cum Deus sit, per quem omnia creata sunt et gubernantur, etiam pro nobis mortuus est, qui erat vita omnium. Kann man die Einheit Christi tiefer und herrlicher aussprechen? Der, der das Leben aller, der Brunn alles creatürlichen und soteriologischen Lebens ist, ist für uns gestorben. So verwirft Zwingli mit Eifer die Ansicht, daß in der Redeweise carnem Christi edere, caro ein Symbol sei. Nam symbolum est alterius rei signum; Christus autem est ipsum salutis pignus. Er begründet nun die Lehre von der Person Christi durch die Lehre vom Werke Christi. So ringt er nach tiefer Einheit, und nur darum hat man ihn mißverstanden, weil man bei ihm, der alle Scholastik durchbrach und nach der reinen Idee durchzudringen suchte, stets Scholastik voraussetzte! In Gott, sagt er, seyen Gerechtigkeit und Gnade eins, und beide unantastbar. Der Gerechtigkeit habe niemand so genügen können, daß, ohne sie zu alteriren, die Gnade habe wirken können; „da machte Gott seinen Sohn zum „Christ," Christum fecit Deus filium suum; der genügte der Gerechtigkeit durch sein Leben und seinen Tod. Caro ergo pretium fuit pro peccatis nostris? Minime, si per carnem genus (die Art, das Fleisch als solches) intelligas. Sed caro Christi, hoc est: totus homo divinitati conjunctus. Caro ejus, qui vita naturâ est, vivifica dicitur propter naturarum unionem. — Cum is flagellatur, qui Deus et homo est, ex ea parte caeditur, qua homo est; et ex ea salus currit, qua Deus est. So wird also die Eine Handlung der Einen ganzen Person zugeschrieben; nicht die Menschheit als die eine Substanz ist gestorben und die Gottheit als die andere hat uns erlöst; sondern die Eine Person hat uns durch ihr Sterben erlöst; sie starb in ihrem zeitlichen, geschichtlichen Verhältniß als Mensch; aber diese Hingabe

in den Tod war die absolute Liebesthat des ewigen Gottessohns. Wäre Christus nur Gottessohn gewesen, und nicht in das zeitliche Verhältniß zur Creatur durch seine Menschwerdung eingegangen, so hätte er nicht sterben können; wäre er nur zeitlicher Mensch und nicht der menschgewordne Gott gewesen, so hätte sein Tod uns nicht erlöst. — Wir fragen noch einmal, ob diese Lehre nicht klarer und zugleich — tiefer ist, als die Lehre, daß die menschliche Natur (freilich nicht einmal von Anfang an!) die Eigenschaften der göttlichen angenommen habe? —

Wir haben nun Zwingli in seinem Stillleben beobachtet; wie er, mitten im Laufe des Streites ruhig in seiner innerlichen dogmatischen Entwicklung fortarbeitete [27]. Er beeilte sich nicht mit der

---

27) Zugleich hatte er noch ein kleines Seitengefecht. Dr. Jakob Strauß aus Basel, Dominicaner, dann prot. Pred. in Tirol und in Eisenach, wo er sich wiedertäuferische Angriffe auf die sociale Ordnung zu Schulden kommen ließ und in's Gefängniß kam, zuletzt in (markgräfl.) Baden, ein eitler und streitsüchtiger Mann, hatte 1526 Zwingli und Oecolampad mehrfach angegriffen. Anfangs schwiegen sie; wiederholte Angriffe nöthigten zu einer Erwiederung. Zwingli schrieb im Januar 1527 seine kleine Schrift: Antwurt Huldrychen Zwingli's über doctor Strussen büchlin. (Opp. II. A, p. 470 ff.) Strauß hatte im ganzen nur die alten Einwürfe wiederholt (daher diese Controverse uns nicht näher interessirt). Was er Neues bringt, ist allzu ungesalzen, z. B. wenn er Zwingli Schuld giebt, er habe sich aus Hochmuth „einen griechischen Namen angedichtet" — dafür hielt er nämlich den Namen Zwingli! Zwingli bezahlt ihn denn auch mit verdienter Münze. Wir müssen den Ton, in dem er mit Luther spricht, um so höher schätzen, wenn wir hier sehen, wie er, wenn er wollte, auch beißend seyn konnte bis zur Vernichtung des Gegners. Gegen den „tütschen schülmeister" ließ er seiner Laune freien Lauf. „Du bist ein Struß, und mag dich gott wol zü einer gans machen, „so bist du ouch ein gans." — Hauptsächlich urgirt er, daß die Einsetzungsworte, aus denen die Stelle „der für euch gebrochen" nicht weggelassen werden dürfe, keine Verheißung sondern eine Erklärung enthalten.

Antwort an Luther, er gönnte sich fast ein Vierteljahr Zeit; er ließ die Erregtheit, die etwa in ihm war, abkühlen, und das sieht man seiner Erwiederung auch gar wohl an. Zwingli sah es offenbar deutlich ein, daß Luther's Angriff aus Unkenntniß seiner Person hervorgegangen sey. Sein Hauptstreben ging dahin, vor Luther als der zu erscheinen, der er war, als ein von aller Schwärmerei freier, ruhiger Prediger des Evangeliums.

Im Anfang des Jahres 1527 erschien Zwingli's „Fründlich verglimpfung und ableinung über die predigt des treffenlichen Martini Luthers wider die schwärmer" [28]. Die Leser, beginnt er, sollten nicht in Sorge seyn, daß Zwietracht werde unter denen, so beim Evangelio stehn. Er wolle nicht streiten, sondern in der Kirche habe ein jeder, auch der geringste, das Recht zu reden, „lasse man nun mich den kleinsten syn, so will ich „gar klar one allen schalk und zorn anzeigen, daß der allmächtig gott „Martino Luther in diser leer des sacraments die heimlichkeit sines „verstands nit geoffnet hat. Es soll ouch das nieman für schälken „oder schmähen rechnen, so ich sag: Das ist nit; dann ie so müß „man der unwarheit widerston und die an den tag bringen, treffe „glych an, wen es welle. Martin Luther ist als hoch in minem schlechten urteil als ein einiger; noch ist gott höher; „deß wort soll weder ich noch ein anderer um Martini oder eins anderen willen in mißverstand bringen lassen." Er ermahnt nun die Christenheit, sich durch niemanden von einer freien unbefangenen Prüfung seiner Lehre nach dem Glauben (analogia fidei) und dem geschriebenen Wort abhalten zu lassen. „Denn die gschrift müß allein „durch den glouben verstanden werden, und der gloub allein bewärt „werden, ob er gerecht sye, mit und an der gschrift, die durch den „glouben recht verstanden wirt." Sodann wiederholt Zwingli kurz die uns bereits bekannten Argumente für seine Lehre, und schafft mit leichter Mühe Luther's in der That so schwache Gegenargumente auf

---

28) Opp. II, B, S. 1 ff.

die Seite. Namentlich zeigt er, daß der Sinn, den Luther in den Einsetzungsworten finde, ein fernliegender, künstlicher, nichts weniger als der natürliche, sey, obwohl ihn Luther für eben so klar erkläre wie den Satz: das ist ein Semmel. Das ist ein Semmel, sey freilich klar, nicht aber: die Semmel ist ein Kabiskopf [Weißkraut]. Daß von einem Ding ausgesagt werde, es sey ein anderes Ding, sey nicht klar, sondern in allen denkbaren Fällen durchaus unklar. Wenn Luther behaupte, wer nicht glaube, könne nicht selig werden, so müsse man bedenken, daß die heil. Schrift stets den Glauben an Christi Tod, nirgends den an die locale Gegenwart im Abendmahl fordre. Die Einsetzungsworte enthielten eine Erklärung, daß Brod und Wein ein Zeichen des Todes Christi seyen, nicht eine Verheißung künftiger wiederholter Wunderakte. Er beklagt sich sodann, daß Luther seine Lehre völlig verdreht, seine wahren Argumente verschwiegen habe, läßt aber kein hartes Wort gegen Luther fallen. „Sich, „frommer Leser, wie wir armen Schwärmer so übel mit Fürsprechen „[Advocaten] versorgt sind" — das ist Alles. Von neuem beruft er sich dann auf Joh. 6 und auf die Realität der Himmelfahrt. Gegen die Anklage Luther's, daß sein Glauben an Christi Tod ein erheuchelter und er vom Teufel besessen sey, erwiedert er mit rührender Sanftmuth: „Da du, lieber Luther, sprichst: „der tüfel hab „„uns bsessen"; „wir habind wol gelesen, Christus sye für uns tod, „„aber im Herzen empfindind wir das nit", sagend wir nüts bösers „zü, dann: Warum urteilst du eins andren herren eigenmann? „Röm. 14, 4. Sagend wir die summ, wie wir gloubind und was „wir leerind, so sprichst du eintweders, wir habinds von dir gelernet (und ist doch wunder darby, habend wirs von dir gelernet, daß „du din selbs leer nit erkennen willt) oder du sprichst, wir gloubinds „nit, das wir verjähend [bekennen]. Wie söllend wir jm nun thün? „Nüts anders, dann frölich tragen und dem rechten richter empfelen."

„Andre schmach- und scheltwort, lieber leser, lassend wir ouch „dem genannten richter ston, und zeigend dir an, daß Luther durch „alle dise sach die nachbezeichneten meinungen redt one gottes wort, „mag sy ouch nit erhalten; damit du dich deß bas wüssist ze ver-

„goumen. 1) Der lychnam Christi lyblich geessen befestet den glou-„ben 2) Der lychnam Christi lyblich oder natürlich geessen vergibt „die sünd. 3) Der lychnam Christi wirt lyblich ins sacrament bracht, „sobald die wort: Das ist min lychnam, drüber gesprochen wer-„dend. 4) Das evangelium werde mit reichen des sacraments dem „nemenden zügeeignet, und der lyb und blüt Christi geschenkt."

Die „fründlich verglimpfung" hatte Zwingli zu seiner Rechtfertigung vor den Gemeinden geschrieben. Zu gleicher Zeit schrieb er zu seiner Rechtfertigung vor den Gelehrten eine größere Schrift in lateinischer Sprache, welche unter dem Titel: **Amica Exegesis, i. e. expositio eucharistiae negotii ad Martinum Lutherum Huldrico Zuinglio auctore** [29]) ebenfalls im Anfang des Jahres 1527 erschien, unmittelbar ehe Luther seine bereits fertige Schrift: „Daß diese Worte noch fest stehen u. s. w." edirte. Den Inhalt der amica exegesis ebenso genau, wie die früheren Schriften durchzugehen, wäre ein Unternehmen, welches die uns vorgesteckten Grenzen durchaus überschreiten würde. Es kann unsre Absicht nicht seyn, die ganze Streitliteratur excerptenmäßig zu verfolgen; wir mußten genauer eingehen solange, bis der dogmatische und persönliche Stand der beiden Hauptgegner sich klar herausgestellt hatte; von nun an interessirt uns nur dasjenige, was einen Fortschritt im Streite bezeichnet. Das Einzelne der amica exegesis gehört nicht in diese Kategorie; nur das Ganze wollen wir überblicken. Zwingli schlägt einen historischen Gang ein; er verfolgt den Verlauf des bisherigen Streites, giebt eine genaue Geschichte desselben, gleichsam eine summarische Darstellung des bis dahin geführten Processes. In dieser Form sucht er, was Bugenhagen, Brenz und Luther gegen ihn vorgebracht, zu widerlegen, und thut es mit einer solchen Sanftmuth, daß nicht nur seine Freunde ihn bewunderten [30]), sondern auch der

---

29) Opp. III, p. 459 sqq.

30) Cap. an Zw. 8. Apr. 1527. Quanto animo hic legatur exegesis tua ad Lutherum, dicere nequeo, adeoque ipse vehementer admiror temperatum acumen et lenem constantiam in causa tam odiosa.

sonst so fanatische Löscher zugestanden hat, Zwingli habe Luther'n in dieser Schrift mit großem Respekt behandelt. Man kann dieselbe in der That als ein Muster christlicher Polemik für alle Zeiten hinstellen. Sie war eröffnet durch eine (gedruckte) Dedication an Luther. Diese, datirt vom letzten Febr. 1527, beginnt mit der Erinnerung, daß Gott manchem, der den Sieg schon in Händen zu haben glaube, denselben entziehe, Luther also nicht vorschnell sich für infallibel und unüberwindlich halten und jede Prüfung von der Hand weisen möge. Er möge dies um so weniger, da er Zwingli's und Oecolampad's Schriften noch gar nicht selber gelesen zu haben scheine. **Quantum enim tua video, adparet nostra tibi esse ignotissima; nam eis, quae jam dudum in medium attulimus (verbo absit invidia) omnia, quae tu in contrarium producis, nullo negotio possunt dilui.** Zudem habe Luther in leidenschaftlicher Stimmung geschrieben; **quod si ita est, appellabit et hic liber abs te irato ad placatum et conciliatum.**

Diese Schrift mußte nothwendig — so sollte man denken — einen günstigen Eindruck bei Luther hervorbringen. Er mußte sich denn doch gestehen, daß er es hier nicht mit einem hergelaufenen Schwärmer, der nur Aufsehen erregen wolle, zu thun habe, und daß das Bild, welches Pirkheimer von den Schweizern entworfen, ein gründlich falsches gewesen sey. Auch sonst weit und breit verfehlten Zwingli's Schriften nicht, einen günstigen Eindruck hervorzubringen; die Geistlichen der Markgrafschaft Baden erklärten sich mit Ausnahme des einzigen Strauß sämmtlich für ihn, sodaß auch der Markgraf selber in seiner früheren Ueberzeugung wankend wurde [31]); in Augsburg durfte Zwingli unter dem Volke wenigstens die eine Hälfte zu seinen Anhängern zählen [32]); und die dortigen Prediger vollends erklärten sich am Palmsonntage förmlich in einem schriftlichen Docu-

31) Cap. an Zw. den 28. Febr. 1527.

32) Regel an Zw. den 15. Mai 1527.

mente für eine Lehre, die der seinigen so ähnlich war wie ein Ei dem andern [33]); von so vielen Seiten erschollen günstige Urtheile, daß Zwingli, der doch sonst nicht eben sanguinischen Hoffnungen sich hingab, die Erwartung aussprechen konnte [34]), in drei Jahren werde seine Ansicht in halb Europa die herrschende seyn. Durfte man unter solchen Umständen von Luther nicht wenigstens eine persönliche Anerkennung der Gegner, eine ruhige Prüfung erwarten?

Lassen wir auf diese Frage, sowie auf die weitere, warum dies dennoch nicht geschah, einstweilen Planck antworten [35]). „Zwingli's Schrift war des Titels ungeachtet eine eigentliche Streitschrift, „aber eine mit so gelassener Mäßigung, mit so bedachtsamer und „selbst achtungsvoller Schonung seines Gegners abgefaßte Streitschrift, daß beinahe jeder Gegner dadurch entwaffnet oder — bis „zum Zähneknirschen aufgebracht werden mußte. Vielleicht würde „auch das erstere bei Luther erfolgt seyn, wenn er nicht zum Unglück

33) Siehe dieselbe mitgetheilt in den Opp. Zw. VIII, pag. 46 ff. — „Wie „Gott im A. T. befahl, daß man seiner Gutheit und Erlösung jährlich bei dem Abendmahl des Osterlamms sollte gedenken, ohne „Zweifel zu Erweckung rechter Zuversicht in ihn, ... „also habe auch Christus befohlen, bei seinem h. Nachtmahl, darin er „selbst den Glauben speist und tränkt, seiner unermeßlichen Liebe „gegen uns im Werke der Erlösung ernstlich zu gedenken. — — „— Daß unser Vertrauen in ihn damit erweckt, gestärkt und „unterhalten werde, so wir hören und zu Herzen nehmen, daß „Gottes Sohn vom Himmel selbst . . . . das rechte Osterlamm ist, „das die Sünde hinnimmt" u. s. w. Der Christ soll „essen von des „Herrn Brod im rechten Glauben, es sey der Leib Christi „für ihn auch dargegeben und das Blut vergossen." Man suche „nicht des Bauches Speise, sondern der Seele, die sonst keine andere Speis hat, denn Christus." — Ja hier war der Glaube noch weit mehr, als bei Zwingli, als der subjektive Glaube (in Luther's Sinn) gefaßt.

34) An Osiander, den 6. Mai 1527.

35) Thl. II, S. 471.

„zu eben der Zeit eine deutsche Schrift gegen Zwingli an's Licht ge„stellt hätte, deren Sprache in Vergleichung mit jener so beschaffen „war, daß das kränkendste Selbstgefühl der bittersten Scham das „letztere bei ihm bewürken mußte."

Erinnern wir uns, daß seit dem Erscheinen des „Sermons" fast ein halbes Jahr verflossen und noch keine Entgegnung Zwingli's erfolgt war. Luther mochte darin einen Beweis sehen, daß die Gegner sich geschlagen fühlten. Schon dies mochte ihm den Gedanken nahe legen, diesen Schwärmern, für die er sie nun um so sichrer hielt, vollends den Garaus zu machen. Dazu kam, daß mittlerweile jene zweite Streitschrift Pirkheimer's erschienen war [36]); die ihn in seiner Ansicht vollends bestärkte, und ihm Oecolampad als einen elenden Wicht erscheinen ließ. So arbeitete er denn mit ganz besonderem Eifer an einer neuen Schrift. In ganz Deutschland war im voraus von ihr die Rede, und man erwartete mit Gespanntheit ihr Erscheinen. Schon am 18. Dez. 1526 meldete Haner (wie wir schon früher gelegentlich erwähnten), daß Luther vorhabe, ein Buch, und zwar zunächst gegen Oecolampad zu schreiben, und so eifrig darüber her sey, daß er selbst seine Vorlesungen ausgesetzt habe, um größere Muße zu gewinnen. Diese, von Kapito [37]) bestätigte Nachricht theilte Zwingli (den 3. Jan.) dem Oecolampad mit; Kapito zweifelt später (den 22. Jan.) wieder, ob das Gerücht Grund habe. Aber von neuem meldet Haner (den 28. Febr.) dem Zwingli, und Billikan dem Oecolampad [38]) von jenem Vorhaben Luther's. Billikan schreibt: Tibi jam major opera adornatur a Luthero. Is

---

36) Oecolampad hatte anfangs nicht vor, darauf zu antworten (vgl. im vorigen §. Anm. 45); aus seinen Briefen an Zw. vom 28. Febr. und 26. März 1527 geht aber hervor, daß er doch geantwortet hat. Ob in einem Privatbrief, ob in einer Druckschrift, geht nicht deutlich aus seinen Worten hervor. Eine Druckschrift habe ich wenigstens nirgends auffinden können.

37) Kap. an Zw. 1. Jan. 1527.

38) Vgl. Oecol. an Zw. 26. März 1527.

enim totus huic disputationi se contradidit. Luther, meldet er zugleich vorläufig, wolle absurditatem carnis in coena condonare, und ein mysterium divinae operationis in nobis an die Stelle setzen. Haner schreibt: Lutherus totus in vos incumbere dicitur, proditurus, ut ajunt, nervis omnibus. Erst den 24. April schreibt Oecolampad an Zwingli, daß er endlich von der Frankfurter Messe diese längst erwartete Schrift Luther's: „Daß diese Worte noch feststehen" erhalten habe. Er nennt sie einen liber virulentissimus. Furore nec Pirkhaimero, nec Fabro cedit. Fortan sind alle Briefe der Freunde Zwingli's voll von dringenden Mahnungen, diese Schmähschrift zu beantworten [39].

Dieser hatte bereits den 1. April, bevor er also Luther's neuen Angriff kannte, seine amica exegesis, seine fründliche verglimpfung und noch eine dritte Schrift [40] an Luther abgeschickt nebst einem Briefe, welcher dogmenhistorisch merkwürdig ist und auch für das persönliche Verhältniß beider Männer nicht ohne Bedeutung bleiben konnte [41]. Während er in der gedruckten Dedication zur amica exegesis, also vor dem Publikum, Luther'n mit außerordentlicher Zartheit schonte, glaubte er hier, Mensch zum Menschen redend, sich offener und unverholener aussprechen und dem Gegner an's Gewissen reden zu dürfen. Auch dies in der edelsten Weise. Compulisti, Luthere doctissime, so beginnt er nach dem apostolischen Segensgruße, nos hanc exegesin, in qua te paulo liberius at citra omne convicium excepimus, ad te invitissimos plane scribere. Sic enim te semper observavi, ut

---

39) Oecolampad ruft (an Zw. den 31. Mai) sogar aus: Non possum satis mirari judicium Dei in Luthero. Uebrigens äußerte sich, völlig unabhängig, Farel (den 9. Juni) wörtlich ebenso.

40) Luther an Spalatin, 4. Mai 1527. Adjecit tres libellos.

41) In der Schuler-Schultheß'schen Ausgabe wird in einer Anm. zu diesem Brief gefragt, warum Zw. außer der gedruckten Dedication der am. exeg. noch einen besondern Privatbrief an Luther geschrieben habe. Diese Frage beantwortet sich selbst.

patrem non potuissem magis, — neque te colendi finem faciam, nisi tu nolis pertinaciter veritati resistendi finem nullum invenire. Agam enim per epistolam tecum aperte. Fragen wir vor allem: wie stellt Zwingli in diesem Briefe sein Dogma dar? sodann: wie nahm Luther den Brief auf?

Bisher war unser Urtheil über Zwingli's Dogma ein, wenigstens relativ günstiges. In der Exegese wie in der ganzen Construktion des Dogma's hatte er, wenn das von uns im ersten Theil entwickelte richtig ist, den rechten Weg eingeschlagen; ja noch mehr, er war, gerade anfangs, auf diesem Wege soweit fortgeschritten, daß er nicht bloß der Wiederholung des Opfers Christi die Erinnerung an dasselbe substituirte, sondern zu dieser Beziehung des Sacramentes auf Jesu Tod auch noch das Moment der sacramentlichen, centralen, mit dem Akte der Abendmahlsfeier gleichzeitigen Lebensvereinigung mit der Person Christi hinzufügte. Nachmals war das letztere Moment im Streit zurückgetreten; was er, in bestimmter Opposition gegen Luther, sagte, war ganz wahr, aber noch keineswegs die ganze Wahrheit, sondern er stellte deren unterste Lineamente dar, auf denen aber noch viel, viel weiter gebaut werden konnte und mußte. Er selbst baute nur soweit, daß er die Eine Seite des Dogma's erkannte, dessen andere Seite Luther'n, wiewohl unklar, am Herzen lag; Brenz vereinigte mit vollendeter Klarheit beide Seiten, nur ohne exegetische Begründung, daher sein Dogma Zwingli'n in der Luft zu schweben schien, und er die sichre Armuth dem unbewiesenen Reichthum vorzog. (War es doch die Armuth des Kreuzes Christi!) Hier in diesem Brief an Luther ließ sich aber Zwingli durch die Scheu vor jeder aufgedrungenen, in der Schrift nicht ganz sicher begründeten Lehrbestimmung noch weiter treiben. Hier tritt das Moment der Lebensvereinigung mit Christo nicht bloß negativ in den Hintergrund; hier wird es positiv geleugnet. Hier ist seine Lehre also nicht einmal mehr ganz wahr. Speras pro opere, schreibt er, quod nunc concinnas, in quo deseris naturalem carnis esum, et converteris ad carnem vivificantem in mysterio virtute Spiritus divini, ubi

mira magnificaque concinnas, speras inquam, ut vereor, nebulam aliquam excitaturum, qua perstricti principum et seditiosorum oculi vel hic haereant, ut dicant: non est plane corpus Dominicum a coena tollendum. Sed frustra speras. Nunquam enim aliud obtinebis, quam quod Christi corpus quum in coena quum in mentibus piorum non aliter sit, quam sola contemplatione. Zwingli bezieht sich hier offenbar auf jene, vier Tage zuvor (vom 26. März) durch Oecolampad erhaltene Nachricht Billikan's, von der wir oben schon gesprochen, das Luther ein mysterium divinae operationis in nobis an die Stelle der mündlichen Nießung setzen wollte. Es war nun überhaupt schon im höchsten Grade unvorsichtig, von einem solchen bloßen Gerücht in einem Brief an Luther Gebrauch zu machen. Das Gerücht war nicht einmal begründet. Luther bestimmte nur den esus oralis dahin, daß man Christi Leib „obwohl mündlich, doch auf himmlische Weise" esse, um so dem Vorwurf des Kapernaitismus zu entgehen. Hätte nun Zwingli diesen Lehrtropus in seiner wahren Gestalt gekannt, so hätte es alsdann einen Sinn gehabt, wenn er in diesem Festhalten des localen Eingehens in den Mund einerseits und der dennoch himmlisch und nicht-kapernaitisch seyn sollenden Empfangsweise andrerseits — in dieser widersprechenden Verbindung des: substantia in substantia, mit dem: actus in actu — eine nebula gesehen hätte. Nun kannte er aber jenen Lehrtropus nicht in jener seiner wahren Gestalt; Billikan hatte etwas besseres, klareres, daraus gemacht; nach Billikan's (unbegründeter) Darstellung lehrte Luther (wie nachher Calvin), daß mit dem Akte des mündlichen Essens ein Akt, eine operatio des h. Geistes im Communicanten verbunden sey, die diesen innerlich mit Christo vereinige. Hätte Luther dies wirklich gelehrt, so durfte Zwingli nicht dagegen streiten, so mußte er dies als die lautere Wahrheit anerkennen, als jenes Moment der unio mystica nämlich, das er selbst einst in der Schrift de canone Missae angedeutet hatte. Aber auch so opponirte er noch; auch die Lehre, die Luther nach Billikan's freilich unbegründeter Darstellung (die aber Zwingli doch für begründet hielt)

vortrug, war ihm nicht recht. Auch den actus in actu, auch die innere, centrale Vereinigung mit Christi Person, leugnete er, und wollte nur in dem Sinn eine Gegenwart Christi in uns zugeben, wiefern Christus Objekt unserer subjektiven Contemplation sey. Soweit ließ er sich durch die Polemik treiben! Zur Entschuldigung ließe sich etwa anführen, daß ihm auch jene operatio spiritus divini noch nicht exegetisch bewiesen war; aber konnte er nicht ruhig erst abwarten, ob und wie Luther die Sache beweisen werde? Wir wollen ihn lieber nicht entschuldigen, sondern thatsächlich ein Zeugniß ablegen, daß den wahrheitliebenden Geschichtforscher keine confessionelle Vorliebe blind machen darf gegen wirklich vorhandene Fehler.

Uebrigens fehlte ihm auch der Freund nicht, der ihn sogleich (ohne zwar diesen seinen Brief an Luther zu kennen) wie gerufen zurechtwies. Haner war es. Schon in einem früheren Briefe, vom 1. März 1527, neigte dieser zu der Ueberzeugung, daß mit dem Sacramentsgenuß eine bestimmte Verheißung für das Glaubensleben des Einzelnen verbunden seyn müsse; nur ist noch nicht recht klar, ob er bloß an ein neues Empfangen der durch Christi Tod erworbenen Gewißheit der Versöhnung, oder an eine Lebensvereinigung mit Christi Person denkt [42]). Nun aber (den 17. Mai) sprach er sich

42) Ego Christum in pane quaerendum non puto, nisi modo quodam symbolico et in mysterio, idque tunc solum, cum panis est symbolicus et per promissionis sermonem designatur. (Das Brod Symbol, aber im Sinn des Unterpfands, als begleitet von der Verheißung eines gleichzeitigen göttlichen Aktes). Nam alias panis communis est panis; ceterum quatenus promissionis habet sermonem et ego hunc fide arripio, non dubito quin pane per verbum Christi tradito corpore pascar et fuso ejus sanguine irriger atque expier (hier doch nur Erneuerung der Gewißheit der Versöhnung), idque vere (wie das?) per promissionis sermonem, verum μυστικοτέρως καὶ συμβολικῶς κατ' ἄρτον. Verbum enim ut omnia potest, et facit, ita quoque omnia velut et portat (Brenz'sche Ansicht) fides contra omnia suscipit et habet. —

unumwunden für einen mit dem menschlichen Erinnerungsakt an Christi Tod verbundenen göttlichen Akt erneuter centraler Vereinigung unser mit Christo, für reale Speisung des neuen Menschen mit Christo, aus[43]). Indessen scheint dieser Brief bei Zwingli keine oder vielleicht gar eine üble Wirkung hervorgebracht zu haben. Haner erwähnt

---

43) Apostoli nobis autores sunt, christianum novam esse creaturam, sermone veritatis, qui idem et sermo seu Verbum Dei viventis, tanquam ex immortali semine renatum. — Ministri sermo, aure nostra exceptus, censitus judicio, et voluntate nostra admissus, non regenerat et novat —? Absit. Haec enim regenerandi ac novandi divina vis, neque in ministri voce neque in cordis nostri assensu posita est. — Vitae novitas, ut a verbo hominis non est sed a Deo, ita nihil hic agit cordis nostri assensus, sed donum Spiritus, fides, scilicet sola, quo fit, ut nihil ve ficti vel picti fides nostra habeat, sed ipsissimam veritatem etc. Omne enim, quod natum est ex carne, caro est. — Regignimur non verbo hominis neque infirmo elemento aquae tantum, sed verbo veritatis et lavacro Spiritus sancti, fitque hoc ipsum non nostrae mentis opinatione sed veritate fidei. Das neue Leben ist ihm nichts vom Glauben an Jesu Tod getrenntes, sondern eben die Energie dieses Glaubens selbst. Er erinnert (wie einst Zwingli selber so schön ausgeführt hatte), daß der Glaube selber nicht subjektive That sey, sondern reale aus Gott und Christo geborene Lebenssubstanz. Sicut verbum fidei, quod dicit, facit, et, quod promittit, vere donat, ita fides tam opus (das objektive Werk Christi, seinen Tod) quam donum (die Lebenskraft zur Aneignung) Dei vere suscipit. Vere, inquam, quia non vana mentis imaginatione, sed certitudine summa et ipsissima veritate. Sic dicimus Spiritum Christi credentibus vere dari, imo Christum per fidem habitare in cordibus credentium, non quasi cum quis absentis amici imaginem somniat, sed vere, veritate et potentia verbi et vivacitate Spiritus. So klar fast wie Calvin, hat er die Realität der Mittheilung Christi an uns einerseits, und die Centralität andrerseits ausgesprochen.

darin selber einen (für uns verlorenen) Brief Zwingli's, worin dieser, schon wegen der früheren Aeußerungen, etwas gespannt zu seyn scheine. Nun vollends scheint Zwingli die ganze Correspondenz abgebrochen zu haben; es findet sich keine Spur mehr von einer solchen. Auch hier kann Zwingli nicht entschuldigt werden. Mochte er auch durch die Behandlung, die ihm und seinem Freunde Oecolampad von so vielen Seiten geworden, schmerzlich gereizt seyn, müssen wir auch zugestehen, daß nicht er sondern seine Gegner die Hauptschuld trugen, ihn gleichsam mit Gewalt in diese Reizbarkeit gejagt zu haben, so dürfen wir dennoch nicht leugnen, daß ein Brief, der ein so offenes Herz entgegenbrachte wie der letzte Brief Haner's, wohl eine Beantwortung verdient hätte. Eine Möglichkeit bleibt freilich, daß Zwingli geantwortet hätte, und diese Antwort uns verloren wäre, und daß alsdann Haner es gewesen, der, vielleicht durch diese Antwort verletzt und von der Gegenpartei halb eingeschüchtert, halb gewonnen, die Correspondenz abbrach. Wahrscheinlichkeit ist aber nicht vorhanden, und soviel ist mindestens gewiß, daß sein Brief auf Zwingli's dogmatische Ueberzeugung keinen umändernden Einfluß übte.

Wir sehen in diese mit dem Brief an Luther ein positiv falsches Element eintreten. Fragen wir nun, welchen Eindruck dieser Brief bei Luther hervorbringen mußte. Wenn Luther durch die amica exegesis nicht zu einer besseren Meinung über seinen Gegner, noch zu edlerer Art des Kampfes bewogen wurde, so dürfte die Ursache nun wohl nicht allein in jener Beschämung gesucht werden, die durch den Contrast der ruhigen Schrift Zwingli's mit seiner so eben ausgegebenen Donnerschrift hervorgerufen ward. Planck's oben angeführtes Urtheil bedarf wenigstens einer Modification. Allerdings war Luther's neue Schrift, wie wir nun sogleich sehen werden, in einem völlig maaßlosen Tone geschrieben; allerdings mußte er tief beschämt werden, wenn er nun, wenige Wochen nach deren Erscheinen, Zwingli's Paket erhielt und dessen ruhige, edle Schriften las, und den Brief öffnete, worin er ihm so demüthig die Ehrfurcht eines Sohnes gegen den Vater zollte. Aller=

dings müßte die ruhige Bestimmtheit, womit Zwingli ihn versicherte, Luther lege die Schrift unrichtig aus, allerdings mußte ihn die Leidenschaftlosigkeit, womit er ihn fragte, wie er, der sonst die Gewaltmittel der Fürsten und Prälaten zu äußerer Unterdrückung mißliebiger Lehren verworfen habe, jetzt selber eine ihm mißliebige Lehre mit Gewaltmitteln zu unterdrücken rathe, — allerdings mußte ihn die Wahrheit, womit Zwingli ihm in's Gewissen sprach, daß er aus der Ungeduld allmählich in die Wuth gerathen sey [44]), — allerdings mußte dies ihn, d. h. den alten Adam in ihm, zu neuer Wuth aufstacheln. Nichtsdestoweniger enthielt der Brief auch Elemente, die wirklich verletzend waren. Verletzend war die Bestimmtheit, mit der Zwingli im voraus verhieß, er werde niemals in seinem Leben eine andere Gegenwart Christi als in der sola contemplatio zugeben (wie stimmte das auch zu Zwingli's sonstiger Demuth?!), verletzend war der Ton, womit Zwingli gegen Ende des Briefes ihm zurief: Vale et mentem contemplatione mortis resurrectionisque Christi exerce, obgleich er dann sogleich wieder mildernde, begütigende Worte hinzufügte; verletzend blieb dennoch dies Schwanken des Briefes zwischen wahrer Hochachtung und durchbrechender Gereiztheit. Und was mußte Luther vollends denken bei der Stelle, wo Zwingli auf Billikan's Mittheilung hin ihm jenen Lehrtropus Schuld gab, den Luther in dieser Form gar nicht vorgetragen hatte noch vortrug? Gewiß ist also, daß von beiden Seiten gefehlt worden, gewiß, daß Luther nicht bloß aus gekränktem Schamgefühl in seiner gereizten Stimmung fortfuhr.

Aber das bleibt doch immer wahr, daß eine solche Aufnahme dieses Briefes und der ihn begleitenden Schriften, wie wir sie bei Luther sehen [45]), in keiner Weise gerechtfertigt werden kann; wahr

---

44) Quae res, doctissime Luthere, nobis dolorem summum adferunt, non quod metu tabescamus, sed quod, sive fatearis, sive minus, vereamur impatientiam tuam in furorem esse conversum.

45) An Spalatin schrieb er den 4. Mai: Zuinglius mihi epistolam scripsit, superbiae, calumniae, pertinaciae, odii ac paene

bleibt auch, daß, wenn Zwingli sich reizen lassen und Aergerniß genommen, Luther ihm dies im reichsten Maaße gegeben hatte; wahr bleibt endlich, daß Luther seine neue Schrift geschrieben, ehe Zwingli ihm irgend einen Anlaß zu gerechter Klage gegeben hatte. Sehen wir diese merkwürdige Schrift nun näher an.

Sie führte den Titel: Daß diese Worte Christi „das ist mein Leib 2c." noch feststehen, wider die Schwärmgeister, 1527 [46]). Sie fängt sogleich mit dem Teufel an. „Wie ist doch „das Sprüchwort so ganz wahr, daß man sagt: der Teufel ist ein „Tausendkünstiger;" nun wird gezeigt, wie der Teufel es mache, um den Leuten Irrlehren einzuhauchen. „Ach wehe und aber wehe," heißt es dann, „allen unsern Lehrern und Buchschreibern, die also „sicher daher fahren, und speien heraus alles, was ihnen in's Maul „fället, und sehen nicht zuvor einen Gedanken zehenmal an, ob er „auch recht sey vor Gott; die da meinen, der Teufel sey dieweil zu „Babylon oder schlafe neben ihnen wie ein Hund auf einem Polster, „und denken nicht, daß er um sie her ist mit eitel giftigen, feurigen „Pfeilen, die er eingiebt, welches sind die allerschönesten Gedanken, „mit der Schrift geschmückt, daß sie es nicht merken können." — „Eben derselbige Teufel ist's, der uns jetzt durch die Schwärmer an„ficht mit Lästerung des heiligen hochwürdigen Sacraments unsers „Herrn Jesu Christi." Diese Schwärmer seyen aber — so versichert

---

totius malitiae plenam, sub optimis tamen verbis. Ita furit ille spiritus. An Link: Hoc solum habeo novi, quod scribam, quod Zwingel una cum libello suo vanissimo epistolam quoque ad me misit, manu sua scriptam, dignam scilicet illo superbissimo spiritu. Ita modestissime furit (!) saevit, minatur ac fremit, ut mihi videatur irrecuperabilis, etiam manifesta veritate convictus. An Melanthon den 27. Okt.: Zwinglium credo sancto dignissimum odio. Andere Aeußerungen der Art siehe zusammengestellt in Opp. Zw. VIII, pag. 41, Anm. 1.

46) Wittenb. Ausg. II, 102. Jen. III, 375. Altenb. III, 691. Leipz. XIX, 388. Walch XX, 950. Irmischer XXX, 14.

er — schon so verzagt geworden, daß sie jetzt selber wollten, „das „Bier wäre wieder im Fasse." (Er schloß dies daraus, daß etliche Monate ohne eine Erwiederung von schweizerischer Seite verstrichen waren. Wie rasch wurde die hierauf gebaute Vermuthung widerlegt!) „Ich sehe in dieser Sache nichts andres, denn Gottes Zorn, „der dem Teufel den Zaum läßt, solch grobe, tölpische Irrthum und „greifliche Finsterniß anzurichten, zu strafen unser schändliche Undank„barkeit .... So hat der Teufel das Vortheil, daß keine Lehre noch „Traum so ungeschickt kann aufkommen, er findet Schüler dazu, und „je ungeschickter je eher." In diesem Tone geht es viele Seiten lang fort; stets wird es als bewiesene und gar nicht zu bezweifelnde Sache vorausgesetzt, daß der Teufel der Urheber der Gegenlehre sey. Dann prophezeit er, daß diese Lehre in kürzester Frist untergehen werde, eine Prophezeiung, die freilich so wenig in Erfüllung ging, als Zwingli's entgegengesetzte. Er fährt aber fort zu prophezeien, und weissagt, daß keiner dieser Irrlehrer sich je bekehren werde, denn noch nie sey es gelungen, einen Irrlehrer zu bekehren. Am übelsten aber nimmt er es „dem Teufel," d. i. Zwingli und Oecolampad, daß er bei solcher Irrlehre noch von Erhaltung brüderlicher Eintracht zu sprechen wage. „Wohlan," sagt er, „dieweil sie denn so gar „verrucht spotten, will ich eine lutherische Warnung dazu thun, und „sagen also: Verflucht sey solche Liebe und Einigkeit in den Ab„grund der Hölle, darum daß sie nicht allein die Christenheit jämmer„lich zerrüttet, sondern sie nach des Teufels Art in solchem ihrem „Jammer noch spottet und närret. Nein, mir nicht! liebe Herren, „des Friedens und der Liebe! Wenn ich Einem Vater und Mutter, „Weib und Kind, erwürget, und wollt ihn dazu auch würgen und „sagen: Halt Friede, lieber Freund! wir wollen uns lieb haben, „die Sache ist nicht so groß, daß wir darum sollten uneins werden! „was sollt er dazu sagen? So erwürgen mir die Schwärmer Chri„stum meinen Herrn und Gott Vater in seinen Worten, dazu meine „Mutter, die Christenheit, mit meinen Brüdern, und sagen darnach: „ich soll Friede haben!" — „Ein Theil muß des Teufels, und „Gottes Feind seyn, da ist kein Mittel!" Wie es nun schon

Brenz und Pirkheimer begegnet war, daß sie, wo sie den Schweizern einen Thersites oder Discrepanz vorwarfen, in demselben Augenblicke selber einen Thersites begingen oder Discrepanzen mit Luther an Tag den legten, so ging es hier auch Luthern. Es war, als ob er jene Vergleichung auf sich selbst gemünzt hätte! In dem Augenblick, wo er seine Gegner „gewürgt," sie nämlich mit Vater- und Muttermördern verglichen hatte, die dann doch von Liebe redeten, schrieb er: „Und will sie gar freundlich gebeten haben, wollten „nicht drumb zurnen, daß ich ihre Lehre verdamme und dem Teufel „zuschreibe; ich kann's nicht anders machen noch nennen." Er sehe bei solchen Redensarten nicht sowohl auf sie, als „auf den hoffährtigen, spöttischen Teufel, der sie also verführt habe, und an diesem „will ich zur Ehre Gottes meine Lust büßen und seine tölpischen Zoten mit gleicher Münze bezahlen." — „Ich will doch hiemit vor „Gott und aller Welt bezeuget und bekannt haben, daß ichs mit diesen Sacramentslästerern und Schwärmern nicht halte, noch je gehalten habe und halten will, und will meine Hände gewaschen haben von Aller Blut, deren Seelen sie mit solchem Gift Christo abstehlen, verführen und ermorden." In diesem Tone geht es nun durch volle fünfzehn Oktavseiten weiter; dazwischen schleudert er auf seine Gegner rein aus der Luft herab die Beschuldigung, daß sie seinen Gott „den freßlichen und sauflichen Gott, den gebackenen Gott, „den brödern und weinern Gott" lästerten — Dinge, wovon keine Silbe wahr war, die ihnen lediglich Pirkheimer (dem Luther wieder blindlings folgt) durch widerliche Consequenzmacherei aufgebürdet hatte.

Endlich kömmt dann Luther von den Personalien zur Sache. Aber die Hoffnung, ihn nun besonnener zu sehen, erfüllt sich nicht. Von einer Argumentation ist gar keine Rede, nur von spöttischen Persiflagen und Verdrehungen der Argumente seiner Gegner. Er versichert abermals, daß das Wörtlein i s t nun einmal da stehe; seine Gegner gingen nun „wie auf Eiern" und wollten allen Buchstaben „den Hals stürzen." Zwingli's Erklärung sey gerade, wie wenn einer die Worte: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde", so

erklären wollte: „Gott, der sollt soviel heißen als Kukuk, schuf „soviel als fraß, Himmel und Erde soviel als die Gras„mucken mit Federn und mit allem, daß Mose Wort nach „Luther's Text also lautete: Am Anfang fraß der Kukuk die Gras„mücke mit Federn und mit allem." Konnte ein Luther so polemisiren! Und dies läppische Exempel vom Kukuk bringt er nicht etwa nur im Feuer der Controverse einmal nebenbei im Vorübergehen; nein er kömmt später noch einmal in allem Ernste darauf zurück und reitet es (so zu sagen) zu Tode!

Nach dieser Widerlegung (!) unterbricht er sich wieder mit einer langen Predigt gegen den „Schwärmerteufel." „Gott gebe, daß er „eine Ruthe binde über seinen Hintern, und wecke einen schlummri„gen Hund auf! Amen." Solch ein Ton, die heiligsten Gegenstände zu behandeln, war freilich in der Schweiz unerhört, und wir werden, wenn Zwingli von seiner einseitigen Auffassung nicht zu einer höheren geführt ward, die Schuld mindestens nicht bei ihm, sondern bei seinem Gegner zu suchen haben. Wer überzeugen will, muß vor allem persönliches Vertrauen erwecken; denn die Macht der Persönlichkeit wirkt viel überzeugender, als alle logische Kunst der Argumente. An einer riesigen Persönlichkeit fehlte es Luther'n nun freilich nicht; aber den Schweizern kehrte er offenbar die „hintere" Seite derselben zu.

Weiterhin erkennt er an, daß Zwingli und Oecolampad unter einander einig seyen, fordert aber von Zwingli den Beweis, das ist hier bedeutet heißen müsse, sonst „ist sein Ding ein Dreck." — „O wie stinken hier dem Teufel die Hosen", fährt er in einer neuen, possierlichen Philippika fort, und behauptet, „Zwingli habe noch nicht daran gerührt, zu beweisen, daß ist: be„deutet heißen müsse." Zwingli ganze Argumentation kannte er nicht, oder wollte sie nicht kennen, oder — kannte sie halb. Er gab ihm von neuem den Thersites Schuld.

Er selbst, fährt er fort [47]), könne, wenn er wollte, gerade so

47) S. 42 ff.

gut einen „Schwarm“ machen, wie seine Gegner; das sey gar keine Kunst. Er dürfe z. B. nur sagen, Christus nenne das Brod darum seinen Leib, weil es erstlich ein Leib, ein Körper, und zweitens ein von ihm erschaffener, ihm zu Gebote stehender Körper sey. Das wäre nun freilich ein „Schwarm“ im wahren Sinne des Wortes gewesen, wobei der Bedeutung von σῶμα, dem Artikel, und dem Zusatz „der für euch gegeben wird“, gewaltsam der Hals gebrochen wurde. Man sieht an diesem Beispiel einer willkührlichen Erklärung sowie an jenem Beispiel einer willkührlich allegorischen Erklärung (vom Kukuk) erst recht, wie wenig willkührlich Zwingli's symbolische Erklärung war.

Endlich [48]) geht er auf die Himmelfahrt ein, und setzt Zwingli's Argumenten die von Brenz nur geistig, von Pirkheimer nur transitorisch behauptete Lehre von der Ubiquität in ausführlicher Entwicklung entgegen. Er begründet sie aber hier nicht, wie es nachmals geschah, durch die communicatio idiomatum, sondern durch einen seltsamen Beweis, den er von der „Rechte Gottes“ hernimmt. Seinen Gegnern schiebt er die ungesalzene Vorstellung unter von „einem Gaukelhimmel, darin ein gülden Stühl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gülden Krone.“ Wenn man so denke, so ließe sich daraus am Ende noch weiter das folgern, „daß auch wir und alle Creatur in demselbigen Stuhl Gottes sitzen, vielleicht wie die Läuse und Flöhe in seiner Chorkappen „(!!), weil Paulus sagt: in ihm leben, weben und sind wir.“ Eine derbe Natur, wie er war, konnte er sich entweder nur eine grobsinnliche Leiblichkeit denken, oder es entschwand ihm alle wahrhafte Leiblichkeit in den Spiritualismus eines ubiquistischen Scheindaseyns. Dies Dilemma schob er dann auch den Gegnern unter. Weil er sich kein reelles Daseyn des verklärten Menschensohnes als Individuums in verklärter Schöpfungssphäre denken konnte ohne dasselbe grobmateriell zu denken, so sollten es die Andern auch nicht. Mit der Localität im materiellen Sinn, wo die Seele an den Leib

48) S. 56 ff.

und durch diesen an den Raum gebunden ist, hörte ihm sogleich auch alles Woseyn, alle Bestimmtheit, Umschriebenheit und Gestaltung auf. Christus nach der Himmelfahrt zerschwamm ihm in die bestimmungslose Unendlichkeit. Christus sey zur Rechten Gottes, hier faßte er nicht die ganze Redensart als bildlichen Ausdruck für: Christus nimmt an Gottes Herrschaft Theil (woraus dann weder für noch gegen die Ubiquität etwas folgt), sondern er faßte das Sitzen als Localangabe, wo Christus (auch seinem verklärten Leibe nach) sey, bewies dann, daß die Rechte Gottes überall sey, und folgerte, daß also Christi Leib überall sey.

Wenn er sagte, daß Christus „mit seiner Gewalt" das Allerinnerlichste sey in allen Creaturen (Röm. 11, 36 u. a.), so war das sehr richtig, und folgte aus einer richtigen Auslegung des „Sitzen's zur Rechten Gottes", als der „Theilnahme an der göttlichen Allmacht." Aber er machte jene Innerlichkeit eben zur Aeußerlichkeit, und dachte sich ein Ausgedehntseyn der Substanz des Leibes Christi durch alle Creaturen hindurch.

Diese Ubiquität ist eine durchaus andere, als die dynamische des Brenz und der Concordienformel. Daher auch die Anwendung derselben auf den Streitpunkt eine höchst gefährliche war. Luther'n war die Ubiquität nicht ein Herrschen Christi über den Raum (eine Ubiquität in diesem Sinn, eine Freiheit der Seele sich im verklärten, geistigen, unmateriellen Leibe zu projiciren, wo sie will, nahmen auch wir an, Thl. I, S. 208 u. 216 u. 231, gründeten sie aber nicht auf die commun. idiom. d. i. das Verhältniß der menschlichen zur göttlichen Natur, sondern auf den Begriff der verklärten Menschheit als solcher, dehnten sie auch nicht auf Kosten der Einzigkeit und Wahrheit des Leibes Christi bis zu einer Vervielfältigung des Leibes Christi aus [49])) Luther'n war die Ubi-

49) Darin stimmen wir der Concordienformel gegen Luther bei, wenn sie die Ubiquität nicht als seyende, ruhende Ausdehnung und gestaltlose, unumschriebene Unendlichkeit des Leibes Christi auffaßt, sondern als Herrschaft über den Raum und die Raumesschranken

quität nicht ein Herrschen Christi über den Raum, nicht eine dynamische Ubiquität, sondern ein wirkliches Ausgedehntseyn des

---

als solche, als Fähigkeit der Seele, sich als Leib zu projiciren (sich zu verleiblichen) wo sie will. Wobei der Leib also nicht als stofflicher, gedacht wird, der ein von der Seele unterschiedenes Anderes, Fremdes wäre, sondern als „pneumatischer Leib", als freie Projection der Seele in einer (für das verklärte Auge sichtbaren) charaktervollen (nicht willkührlichen, sondern das Wesen der Seele ausdrückenden, also bestimmten, mithin umschriebenen) Gestaltung. — In zweien Punkten aber weichen wir von der Concordienformel ab. Erstlich darin, daß sie diese Herrschaft über den Raum aus dem Verhältniß der zwei Naturen ableitet, anstatt allein aus der Idee der verklärten Menschheit. Darüber siehe Theil I, S. 209 f. Zweitens darin, daß sie im verklärten Leibe Christi neben dem Moment der reinen Geistigkeit nicht zugleich auch das der Einzigkeit und Dieselbigkeit festhält. Sie betrachtet Christi Leib als an sich raumlos und nur dann und wann, hie und da, auch an mehreren Orten zugleich sich zu distinkter Erscheinung oder distinktem Hierseyn zusammenziehend. Wir betrachten ihn als an sich umschrieben und bestimmt gestaltet, nur nicht daß der Raum ihn als eine ihm äußerliche Grenze einschränkte, sondern daß jene Umschriebenheit und bestimmte Gestaltung vielmehr rein die Folge einer eigenen Begrenzungsthat ist. (Nicht wie ein Baum, den eine Mauer hindert, sich auszubreiten, nicht wie ein Mensch, den Körperschwäche hindert an höherem Wuchs, sondern etwa wie eine Rafael'sche Madonna, deren Grenzlinien rein durch ihr Wesen, durch ihre Idee gegeben sind, die also in der Phantasie des Künstlers sich selbst begrenzt). Diese bestimmte, dieselbige d. i. sich selbst gleiche Gestaltung des verklärten Leibes Christi, wonach er der einzige, der vollkommen schöne und erhabene, und stets derselbe ist, halten wir fest, und während wir zugeben, daß dieser Leib frei ist von jedem Beherrschtwerden durch den Raum (also seyn kann, so groß er will oder wo er will) wehren wir uns doch auf's entschiedenste gegen die Vorstellung, daß dieser Leib an vielen Orten zugleich, also vervielfältigt, seyn könne, halten vielmehr mit Zwingli fest, daß die Existenzstätte dieses Leibes der „Himmel"

Leibes Christi in's Unendliche. Manchmal spielt er an eine tiefere Fassung an, z. B. wenn er sagt: „Es ist uber Leib, uber Geist, „uber alles was man sagen, hören und denken kann" [50]. Aber dann fällt er wieder in's Materielle zurück, und sagt: „Die Rechte „Gotts ist an allen Enden, so ist sie gewißlich auch im Brod und „Wein uber Tische. Wo nu die rechte Hand Gotts ist, da „muß Christus Leib und Blut seyn." Was er mit der Ubiquität beweisen will, ist nicht eine reale Lebensgegenwart Christi in uns, sondern ein locales Daseyn „über dem Tische." Das, womit er diese Gegenwart über dem Tische in Brod und Wein beweist, ist eine, unabhängig vom Abendmahl, schon ohnehin stattfindende Gegenwart des Leibes Christi an allen Enden. Wo die Rechte Gottes ist, muß ohne weiteres auch Christi Leib seyn. Er beweist mit dieser substantiellen Ubiquität offenbar zuviel; denn aus ihr folgt nothwendig, daß Christi Leib in jedem Brod und in allen Lebensmitteln überhaupt zugegen sey. Somit beweist er auch wieder zu wenig; denn eine solche Gegenwart Christi, wie sie „an allen Enden" stattfindet, reicht dann doch wieder für das heil. Abendmahl nicht aus; hier muß Christus doch in anderer besonderer Weise seyn. —

Zuletzt beantwortet er noch den Einwurf, daß leibliches Essen des Leibes Christi für die Seligkeit und für das Leben der Wiedergeburt nichts nütze. Jesu Fleisch sey voller Gottheit, wer auch nur einen Bissen davon zu sich nehme, der nehme zu sich ewiges Gut,

---

ist, d. h. die Sphäre der Verklärung, in die auch wir einst — ebenfalls in verklärtem Leibe — eingehen sollen, und daß eine Vereinigung mit Christo nicht stattfindet durch localen Contakt zwischen unserm noch unverklärten und Christi verklärtem Leibe, sondern durch eine centrale Allmachtwirkung Christi (und somit auch seines Leibes) auf unsre Seele (und somit mittelbar auf unsern Leib), welche Wirkung nicht in sondern außer die Kategorie des Raumes fällt.

50) Vgl. damit den modus omnes sensus totumque adeo naturae ordinem superans, in der conf. Gall. art. 36.

Leben und Seligkeit, geschweige denn, wer es ganz empfange. Es diene auch dazu, den Leib zur Auferstehung zu speisen. — Hier schwebt ihm offenbar eine dunkle Idee der centralen Lebensgemeinschaft vor. Was ihn, gegenüber der einseitigen Beziehung des Sacraments auf Jesu Tod, an der Lebensgemeinschaft festhalten läßt, sind jene Momente, die wir in der Idee der centralen Lebensgemeinschaft entwickelt haben. Bei Luther treten diese Momente nicht klar heraus; die Vorstellung einer peripherischen Vereinigung hängt ihnen überall an. Christi Gegenwart im Akt und in uns, und Christi Gegenwart in Brod und Wein sind noch eng verwachsen; mit dieser glaubt er jene zu verlieren, und auch bei seinen Lesern und Anhängern war es das Interesse für jene, welches ihn auch an dieser eisern festzuhalten bewog. Dies mußte solange entschuldigt und sogar gerechtfertigt werden, bis ein Mann auftrat, der die Idee der centralen Lebensvereinigung klar entwickelte. Für jetzt war dazu noch keine Aussicht vorhanden.

Denn bei Zwingli konnte natürlich eine solche Schrift, in der der Ton so schlimm und das wirkliche Gute so unklar war, keinen umgestaltenden Einfluß hervorbringen. Er schrieb eine Gegenschrift: „Daß dise wort Jesu Christi: Das ist mein lychnam, der „für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einigen sinn „haben werdend, und M. Luther mit sinem letzten büch „sinen und des papsts sinn gar nit geleert noch bewärt „hat. (Motto: Matth. 11, 28)" [51]). Er schickte die einzelnen Bogen, wie sie die Presse verließen, Oecolampad zu [52]); schon am 20. Juni 1527 war die Schrift vollendet; von diesem Tage datirt die Dedication an Herzog Johann von Sachsen; den 7. Juli hat Capito das Buch schon, und zwar mit Freuden, gelesen [53]). Bucer

51) Opp. II, B, S. 16 ff.

52) Oec. an Zw. 15. Juni 1527.

53) Cap. an Zw. 9. Juli 1527. Nihildum est in causa eucharistiae editum, quod omnium calculum ita meruit, sicut ultima res publica tua, tam gravis, tam robusta, adversus ineptissima convicia Lutheri.

schreibt, einen Tag später: **Binae literae tuae mire fratres recrearunt, omnium autem maxime apologia tua, quae ad miraculum usque probatur cordatis omnibus.** Auch bei den Gegnern machte diese Schrift Aufsehen [54]). Oecolampad dachte sogar an eine Möglichkeit, daß Luther dadurch überzeugt würde [55]). Dieser aber arbeitete schon im August wieder an einer Widerlegung [56]).

Sehen wir nun diese Schrift Zwingli's näher an!

Sie fängt nicht mit dem Teufel an. „Martino Luthero wün„schet Huldrych Zwingli gnad und frid von gott durch Jesum Chri„stum, den lebendigen sun gottes, der um unsers heils willen den „tod erlitten, und demnach die welt lyblich verlassen und zü himmel „gefaren, da er sitzt, biß daß er widerkommen wirt am letzten tag „nach sinem eignen wort; damit du erkennist, daß er durch den glou„ben in unsern herzen wonet, Eph. 3, 17, nit durch das lyblich es„sen des munds, als du one gottes wort leeren willt. Das wün„schend wir dir von herzen, lieber Luther, us vil ursachen; an wel„chem, wir hoffen, vil christlicher angehept werde, weder so mans „mit dem tüfel anhebt, als du diß groß büch hast angehept." Seine amica exegesis enthalte schon eine Antwort auf alle Einwürfe in Luther's gleichzeitig erschienener Schrift. Doch „da du die unwar„heit so stark darthüst mit so frechen unbescheidnen worten, müß man

---

54) Cap. an Zw. 9. Juli 1527. Superioribus diebus de libro tuo, quanto hic favore excipiatur, scripsi. Non minori animo adversarii amplexantur, quicunque nondum perfricuerunt frontem.

55) Oec. an Zw. 14. Juli 1527. — Auf das Gerücht, daß Luther seine Schrift durch Justus Jonas in's Lateinische wollte übersetzen lassen, hatten die Straßburger den Schweizern gerathen, auch ihre Schriften in's Lateinische übersetzt zu ediren. Oecolampad will dies nicht; quid enim, si Martinus, lectis nostris, a Domino illustraretur, et versionem illam imprimi prohiberet, aut mitiora proferret?

56) Cap. an Zw. 18. Aug. 1527. Lutherum asserunt grandia moliri adversus te ac veritatem eucharistiae.

„dieselben [dieselbe] nach dem wort Pauli ouch kräftig hervorziehen „und mit dem finger zeigen." „Der sach wird mit gott anderst, we= „der du sy darmissest. Es wirt hie gottes wort oberhand gwünnen, „nit „„schwärmer tüfel, schalk, ketzer, mörder, ufrürer, glychsner oder „„hüchler, trotz, potz, plotz, blitz, donder, po, pu, pa, plumb"" und „derglychen schelt=schmütz= und schänzelwort. Hierum so merk, lieber „Luther, wie wir die ordnung halten wellend; von einem punkten „allgemach zum andren gon u. s. w."

Auf edle Weise weist er die nicht so ganz edle und von ei= ner gewissen Eifersucht nicht frei zu sprechende Art, wie Luther sich auf seine Verdienste als Reformator berufen hatte, zurück [57]. Nur

---

57) Er erinnert zuerst, daß doch auch Erasmus, Valla, Reuchlin und Pel= lican ihre großen Verdienste hätten, „on dero hilf weder du noch andre „nüzid [nichts] wärind, so feer [sofern] allein der mensch und nit gott, „der urhaber söllt erkannt werden. Aber was bedarf es des rümens? „Ists der nümmen [der Niemand] der allssammen wachsen macht? „Gilt Paulus nüts mee 1 Cor. 3, 5—7.: Wer ist Paulus? wer ist „Apollus? Ich hab gepflanzet u. s. w. und: Nit uns Herr, nit uns, „sunder dinem namen sollt du die eer zügeben. Ich verschon din hie, „lieber Luther, treffenlich; dann du in viel gschriften, durch sandbrief „und sust noch vil stölzer dich gerümt hast, darum man dich wol sollt „erstouben; aber wir wellend, ob gott will, maß halten und dich einen „menschen lassen blyben. Dann in der warheit, so weist du wol, daß „zů der zyt du dich harfür stalltist, gar ein grosse menge dero was „[war], die in dem lesen und sprachen gar vil geschickter warend we= „der du; wiewol sy us forcht, und daß sy gott nit erweckt und mann= „lich macht, sich nit harfür stalltend, Israel zu schirmen und wider „den großen Goliath von Rom ze fechten. (Jez folgt ouch din lob.) „Aber du wurdest in dem allem von gott berüft nit anderst weder Da= „vid; stalltist dich dem fyend entgegen so trostlich, daß alle, die vor „ouch angsthaft warend, gestärkt wurden, sprungend dir zů, also daß „das evangelium in einen treffenlichen ufgang kam. Darum wir gott „billich danken söllend, daß er dich erweckt hat, do es nieman wagen „dorft; und dich als ein nutzlich gschirr in eeren haben, als wir ouch

an zwei Stellen redet er in schärferem, obwohl immer noch sichtlich leidenschaftlosem Ton. „Unsere gschriften, redst du, machend dich „stark und fröudenvoll. Das gloub ich wol; ja ist dir die warheit „als [so] lieb, als sie billich soll; dann wir sie mit gott stark harfür „bringend. Wo aber das nit, so bist du glych frölich als jener pfar„rer, den die magd geharroufet hat, daß er grein, und do die nach„buren darzü kamend, sprach, er lachte der bratwurst, die hätt die „katz ab dem Rost gestolen. Ich kenn die fröuden gar wol, die so „fründliche, eerbare, züchtige wort redend, als du in disem büch thust. „Habs byn töuferen [Wiedertäufern] gelernt; die sind ouch allweg „so frölich, als wärs an eim hochzyt in der höll." — „Einen flüch „giebst du über unser liebe, und sprichst: es sölle eine lutherische „warnung syn. Ich mein, ja, sytmal du den hals gestreckt habist, „sölle kein sänfts us dinem mund gon, sunder das offen grab sölle „sölichen atem geben. Daß du aber glych darnach uns so gnädig „bist, daß du die schuld willt ouch uf den tüfel legen, thüst du us „falschem fürnemen; dann du von stund an uf uns dichtest, wie wir „einen ratschlag habind" u. s. w.

Noch einmal wiederholt er mit wahrhaft unermüdlicher Geduld

„gern thünd, ob du glych dasselb in vil weg verkeerest. Aber zorn ist „ein band der vernunft und ein fygend der liebe nüts weniger, weder „ouch unsinnigkeit die Vernunft verwirrt. Wer ist aber so unwys, daß „er über den treffenlich tobenden zornig werd, so er ie mee und mee „tobet? Nieman, sunder, ie mee er tobet, ie mee man mitlyden mit „jm hat. Also erkennend wir warlich uf den heütigen tag wol, wie „du das papsttum gestürmet, wie wol du das onmächtig hochfärtig „fleisch an das liecht harfür gezogen hast, wie vil dir gott kraft hat zü „reden ggeben. Und ob du glych iez us zornes anfechtung tobist, woll„tend wir dir gern um vordriges dienstes wegen übersehen; so willt du es „nit erkennen. Daß du aber iez us zorn tobist, kannst, ob gott will, „nit löugnen, wenn du nun [nur] din eigen büch lisest; dann die unzal „der scheltworten und verkeerten meinungen, als wir hell machen wer„dend, kann us liebe und wolbetrachtung nit kummen."

seine alte Argumentation, sie zugleich rechtfertigend gegen jene einzelnen, in der That schwachen Einwürfe, die Luther gegen Zwingli's exegetisches Resultat gemacht hatte. Mit dem allerhöchsten Nachdruck stellt er noch einmal (S. 57—59) seinen Hauptgrundsatz auf, daß nur Christi Tod und nicht irgendwelches Werk von unserer Seite, wie etwa das Essen des verklärten Leibes, Vergebung der Sünden erwerbe. Mußten wir Zwingli auch objektiv Unrecht geben, wenn er neben der Beziehung des Sacraments auf Jesu Tod die Beziehung auf die Lebensgemeinschaft anfangs übersah und dann leugnete, so hatte er doch subjektiv und in seiner Stellung gegen Luther recht, wenn er sich kein Jota weiter aufdringen ließ, solange, bis das durchaus richtige Prinzip seiner Exegese und diese ebenso richtige Exegese selber anerkannt war. Hier stand er als wahrer Zionswächter da, dem Aufbau der edelsten Steine auf wankendem Grunde wehrend, lieber sich mit dem „kahlen, nüchternen" Fundamente begnügend, als einen herrlichen Bau auf unsolidem Fundamente zulassend. Solange Luther seinerseits in trüber Unklarheit lehrte: man esse Jesu verklärten Leib mündlich zur Vergebung der Sünden, so lange hatte Zwingli vollkommen recht, zu behaupten, daß diese durch Jesu Tod erworben sey und nicht durch mündliches Essen erworben werde. Ein anderes wäre gewesen, wenn Luther die objektive Erwerbung der Sündenvergebung von der subjektiven Aneignung derselben durch Lebensgemeinschaft mit Christo unterschieden hätte. Dann war die Frage, ob auch Zwingli auf das Moment der Lebensgemeinschaft eingehen würde. Daß dies nicht geschah, war bis dahin lediglich Luther's Schuld. Durch seine Unklarheit nöthigte er Zwingli, auf seinem ersten, untersten Fundamentalsatze fort und fort stehen zu bleiben, bis dieser anerkannt war, d. h. immer.

Wichtig ist, was Zwingli alsdann (S. 61 ff.) weiter über die beiden Naturen und die commun. idiom. sagt. Vor allem wehrt er sich gegen die ihm aufgebürdete Vorstellung, daß er sich Christum „mit einer gülden Chorkappen" im Himmel sitzend denke, und hier wird er heftig und sarkastisch, freut sich, daß Luther sich wenigstens mit einer Chorkappe begnügt und nicht etwa ein unfläthiges Bild

gebraucht habe; eine Mönchskappe habe er vielleicht selber auf. „Uns „ist die anbildung Jes. 6, 1—2 noch nit enpfallen.... daß wir di= „ner hunds= ja chorkappen (hätt schier mißredt) gott hab lob! nit „dörfend! Nimms nun wieder heim und henks dir selbs an." Er bezahlt hier leider mit gleicher Münze. Dann sammelt er sich wieder, und spricht nun vortrefflich über das Verhältniß der beiden Naturen. Ein Theilnehmen der einen an den Eigenschaften der andern führe zum Doketismus. Die Menschheit müsse ja dann auch an der Ewigkeit Theil nehmen, ewig aber könne man „nicht gemacht werden." Wahrlich, die tiefste Widerlegung, die gegeben werden konnte! Er erfaßt die Idee der Ewigkeit, den reinen Gegensatz von ewiger Gottheit und erschaffener Menschheit. Hier können keine Vermischungen, keine Uebergänge stattfinden; Gottheit und Menschheit verhalten sich nicht wie creatürlich=ausgedehntes und creatürlich=begrenztes, so daß die Menschheit in's göttliche ausgedehnt werden könne. Er beruft sich auf Damaszenus, der in Christo „zwei Wirkungen" lehre, eine der Gottheit und eine der Menschheit. Die Naturen sind ihm nicht zwei componirte Substanzen, sondern zwei Aktionsverhältnisse, ein ewiges zum ewigen Vater und ein zeitlich=räumliches zur Creatur. Beide so vereint, daß die Gottheit nicht in die Menschheit „verkehrt wird" noch umgekehrt, sondern jede Natur sich gleich bleibt, „so wie im Menschen der Leib Leib und die Seele Seele bleibt und beide doch Eine Person sind." — In der Schrift komme nun aber oft die, auf diese persönliche Einheit real begründete Alloose, oder der „Gegenwechsel" vor, und hienach unterscheidet er nun drei Arten des Sprachgebrauchs. Erstlich werde die ganze Person zum Subjekt eines, der einen Natur gehörigen Aktes gemacht, z. B. Luk. 24, 26; Gal. 2, 20. Zweitens werde jede Natur im eigentlichen Sinn (ohne Alloose) zum Subjekt eines ihr angehörigen Aktes gemacht, Matth. 26, 2; Joh. 1, 1. Drittens werde die eine Natur zum Subjekt gemacht für einen Akt, der der Person nach der andern Natur zukomme. — Christus sey zur Rechten Gottes, aber „der göttlichen Natur halb" sey er zur Rechten Gottes als der ewige, anfanglose Gott, der alle Dinge trägt

und erhält, hingegen „der menschlichen Natur nach" sey er zur Rechten Gottes „als mit der nüwlich angenommenen natur, die „nit von ewigkeit syn mag; oder aber es wärind zwei infinita." Das ist überall sein Hauptgesichtspunkt, dem Paganismus, der Vergötterung der Creatur, vorzubauen. Nun scheidet Zwingli, einzelne Schriftstellen durchgehend, überall mit abstrakter Schärfe, was Christo nach seiner Gottheit und was ihm nach seiner Menschheit zukömmt, stets aber eben in der Grundvoraussetzung, daß die beiden Naturen nicht zwei Substanzen, sondern zwei Existenzweisen Einer Person sind. Die letzte Folgerung ist nicht etwa, daß dieser oder jener Akt nur von der einen Natur und nicht von der Person vollbracht worden sey (nur von einem Stück oder Theil derselben), sondern nur die, daß die Menschheit nicht an den Ewigkeitseigenschaften der Gottheit theilnehme, da ewig und creatürlich-unendlich gar nicht einmal einerlei seyen. So könne also von einer Allenthalbenheit (creatürlichen Unendlichkeit) des Leibes Christi keine Rede seyn.

Nachdem er dann noch die Erklärung von Joh. 6, 63 zu rechtfertigen gesucht hat, schließt er mit den Worten: „Bist du Christi, „lieber Luther, so sind wir ouch sin. Nun ziemmt uns keinswegs „gegen einander handlen weder mit dem wort gottes. Darum thü „dasselb mit christenlicher zucht; wellend wir ouch thün. Dann wir „söllend ie wider gott nit fechten, noch unser irrung mit falschem „drang gottes worts schirmen. Gott geb dir der warheit und din „[deiner selbst] erkanntnuß, und daß du Luther blybist, nit λούτριον „werdist. Willt du aber ie unfügen, wellend wir zimmerlüt erst „güt spän abhouwen. Die warheit überwinde! Amen. Gott, dir „sye lob, der uns allweg sighaft machst in Christo, und den geruch „dines wüssens allenthalb durch uns kund machest. 2 Cor. 2, 14."

Der Streit war nun zu einer Reife der Entwicklung gelangt, welche den weiteren Fortschritt desselben leicht voraussehen ließ. An eine Verständigung war nicht mehr zu denken. Luther empfing, nachdem er seine Schrift wider die Schwarmgeister geschrieben, kurz nach einander — erst jenes vielbesprochene Paket von Zwingli, bei dessen Eröffnung ihm vor allem jener Brief in die Hand fiel, der ihn halb

beschämen, halb ärgern, jedenfalls verstimmen mußte, sodann die ruhigen, gelassenen Schriften, welche feurige Kohlen auf sein Haupt sammelten, — und nachdem aus der Mischung von Beschämung und Aufreizung neuer Aerger sich gebildet hatte, erhielt er nun Zwingli's neuste deutsche Gegenschrift, deren energischer Ton wohl nur dann etwas würde bewirkt haben, wenn sich nicht hie und da mit demselben ein leidenschaftlicher, fast gemeiner Ton der ärgerlichen Gereiztheit verbunden hätte. Solche Stellen aber, wie die von der „hunds, „ja chorkappen", mochten Luther'n glauben machen, er habe in allem Recht gehabt. Es ist schlimm, wenn man erlittenes großes Unrecht durch ein, wenn auch kleineres, Gegenunrecht hintennach noch rechtfertigt.

Noch zwei Schriften wurden gewechselt. Luther schrieb im Frühling des Jahres 1528 sein Bekenntniß vom Abendmahl, das zum Unterschied von einer 1545 erschienenen gleichnamigen Schrift gewöhnlich das große genannt wird [58]). Er sagt, keine Otter sey so giftig, als seine Gegner; Zwingli wolle nur „viel speien." Erst widerlegt er die Gegner, dann giebt er eine Auslegung der Bibelstellen, endlich sein eignes dogmatisches Bekenntniß.

Werfen wir einen Blick auf den ersten dieser drei Theile. Die alte, von ihm selber doch zurückgenommene Beschuldigung der Discrepanz holt er jetzt wieder auf's neue aus der Rüstkammer hervor. (S. 151—161). Dann (S. 161—169) behauptet er, est stehe nirgends für significat! „Christus ist der Weinstock" sey nicht: „Christus bedeutet den Weinstock" (sehr richtig! aber der Weinstock bedeutet Christum, vgl. oben Theil I, S. 13, Anm. 1). Sieben Ochsen bedeuten nicht sieben Jahre, sondern seyen wirklich die sieben Jahre; denn es seyen ja „keine wirklichen Ochsen, die da Gras fressen", sondern „die sieben Ochsen des Hungers, das ist, sieben Jahre „des Hungers" (!!) Die Worte: „der für euch gegeben" (S. 170

---

58) Wittenb. II, 142. Jen. III, 476. Altenb. III, 812. Leipz. XIX, 440. Walch XX, 1118. Irmischer XXX, 151.

— 172) seyen eine Notiz, daß der jetzt verklärte Leib einst für uns in den Tod gegeben worden. Die Einsetzungsworte (S. 173 – 183) enthielten einen Befehl, Christi Leib zu essen. Dann (S. 183 – 187) unterschied er meritum Christi und distributio meriti; die Vergebung der Sünden sey durch Christi Tod erworben, werde aber durch mündliches Essen seines Leibes angeeignet — (diese Unterscheidung an sich war gut, aber daß die Aneignung durch mündliches Essen geschehe, war sichtlich falsch; geschieht sie denn nicht durch den Glauben, d. h. das neue Leben der centralen Gemeinschaft mit Christo? —). Die Himmelfahrt (S. 197) sey kein Beweis gegen die locale Gegenwart, denn bei der ersten Einsetzung sey Christus noch gar nicht gen Himmel gefahren gewesen. — (Aber drehte sich dieser Beweis nicht sogleich gegen Luther selbst? Bei der ersten Einsetzung hatte Christus noch keinen verklärten Leib! Weit entfernt dies einzusehen, macht er noch den Zirkelschluß): „Kann „Christus Leib uber Tisch sitzen und dennoch im Brod sein, so kann „er auch im Himmel und dennoch im Brod sein."

Nun kömmt er auf die Alloöse (S. 202). „Daß er saget, „es sei Alloösis, da gibt man ein Dreck auf; möcht er doch wohl „sagen, es wäre Ironia oder ein ander Tropus da. Es gilt nicht „so Troppens oder Troppelns in der Schrift; man muß die Tropos „zuerst beweisen, daß sie da seyen, ehe man damit streite. Ach es ist, „wie ich gesagt habe; der Teufel ist getroffen, daß er nicht antworten kann. — Gott Lob und Dank, der uns so wohl wider den „Teufel zu rüsten weiß." — Diesmal jedoch war zu solchem Lobgebet keine Veranlassung. Denn was setzt Luther Zwingli's Lehre entgegen? Er wehrt sich dagegen, daß „allein die menschliche Natur für mich gelitten hat" — aber wann hatte dies Zwingli gesagt? hatte er nicht deutlich gesagt: der hat nach seiner menschlichen Natur für uns gelitten, der zugleich Gott ist? hatte er nicht ausdrücklich gezeigt, daß das Leiden eines Menschen gar nichts nützen könne, und daß Christi Leiden eben nur dadurch ein erlösendes sey, daß es zugleich That des sich in den Tod gebenden ewigen Lebensquells war, daß also der Leidensakt der Menschennatur Erscheinung des Liebes-

aktes des Gottessohnes war [59]). — Was stellt nun Luther auf? Genau das nämliche! „Ob nu hie die alte Wettermächerin Frau „Vernunft, der Alloosis Großmutter, sagen würde: Ja die Gottheit „kann nicht leiden noch sterben, sollt du antworten: das ist wahr, „aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person „ist, so giebt die Schrift um solcher persönlicher Einikeit willen auch „der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret, und wieder„umb. Und ist auch also in der Wahrheit. Denn das mußt du ja „sagen: die Person (zeige Christum) leidet, stirbet, nu ist die Person „wahrhaftiger Gott; drumb ists recht geredt: Gottes Sohn leidet; „denn obwohl das eine Stück (daß ich so rede), als die „Gottheit, nicht leidet, so leidet doch die Person, welche „Gott ist, am andern Stücke, als an der Menschheit. Gleich „als man spricht: Des Königes Sohn ist wund, so doch allein sein „Bein wund ist." Und nun zieht er über die „verfluchte Alloosis" los als „des Teufels Rotz und Geifer" und will, man solle dies vielmehr Synekdoche nennen. Aber ich frage: wo ist der Unterschied zwischen Luther's und Zwingli's Darstellung? Darin höchstens, daß Zwingli Gottheit und Menschheit enger verbunden denkt als Luther! Daß er sie nicht als „zwei Stücke" betrachtet, nicht so schlechte, äußerliche, hinkende Gleichnisse anwendet, wie das vom wunden Bein des Königssohns, Gleichnisse die so lahm sind, wie dies wunde Bein selber! Für Zwingli hat die Person Christi nicht an der Menschheit als an einem Bein oder Stück oder Theil gelitten, indeß der andre Theil, das andre Stück, leidenfrei war; nach Zwingli war das Lei-

---

59) Wir erinnern an die Worte: An non et Decii, Curtii, Codri pro aliis mortui sunt? Sed his niti nemo debuit. In Christo autem hoc est admirabile, quod, cum Deus sit, per quem omnia creata sunt et gubernantur, etiam pro nobis mortuus est, qui erat vita omnium. Caro ergo pretium fuit pro peccatis nostris? Minime. Sed caro Christi, h. e. totus homo divinitati conjunctus. Cum is flagellatur, qui Deus et homo est, ex ea parte caeditur, qua homo est, et ex ea parte salus currit, qua Deus est

den, das Christo in seinem Verhältniß als Mensch zu den Menschen zugefügt wurde von den Menschen, an und in sich selber zugleich ein Akt Christi als des ewigen Gottessohnes und Lebensquells, der sich, das Leben, in den Tod gab. Eine so flache, nüchterne Auffassung, wie die Luther's, würde Zwingli'n nie zugesagt haben.

Nachdem nun Luther die Vermengung der Naturen selbst entschieden verworfen hat und „die zwo unterschiedliche Natur in ein einige Person gemenget" wissen will, also diese Art der Begründung der Ubiquität aufgegeben und seinem Gegner trotz allem Schimpfen über den Namen Alloösis, in der Sache doch Recht gegeben, ja ihn noch überboten hat, so sieht er sich (S. 206 ff.) nach einer anderen Stütze für die Ubiquität um. Drei Weisen gebe es, an einem Orte zu seyn: circumscriptive, wie der Wein im Faß, die Materie in begrenztem Raum, definitive, wie ein Gespenst in einem Hause, oder ein Teufel in einem Besessenen, der da viel oder wenig Raum einnehmen könne, oder wie Christus, als er durch die verschlossene Thür kam, und endlich repletive, wie Gott mit seiner Kraft und seinem Seyn alle Räume füllet. Christus sey nun definitive, „unbegreiflich" [ungreifbar] im Brod und Wein, „ohne Raum und Stätt", so wie unser Auge „fünf Meilen weit zugleich an allen Orten gegenwärtig seyn kann, die in solchen fünf Meilen sind." Und diese Kraft habe er „durch Gottes Gewalt." Zudem aber sey er auch repletive überall. Denn seiner Gottheit nach sey er repletive überall; wo er nun sey, sey er als wahrer Gott und wahrer Mensch; folglich sey er überall als wahrer Gott nicht nur, sondern auch als wahrer Mensch. Wo man nämlich sagen könne: Da ist der Sohn Gottes, da müsse man auch sagen können: da ist der Mensch Jesus. Wo man dagegen einen Ort zeigen könne, da bloß der Gottessohn wäre und nicht auch der Mensch, da würden die Naturen zertrennet.

Das *πρῶτον ψεῦδος* dieses handgreiflichen Sophisma liegt offenbar im Begriff der repletiven Gegenwart. Gottes Allgegenwart wird nicht als ewige, nicht als Seyn des Raums in Gott, sondern als creatürlich-unendliche, als Daseyn Gottes an allen einzelnen Oertern, aufgefaßt. Man kömmt hienach zu jenem würdi-

gen Begriff der Allgegenwart, wie jenes Kind, dem der Parrer in der Kinderlehre begreiflich machte, daß der liebe Gott auch im Keller und auf der Treppe und in der Schublade sey, und wogegen das Kind nicht mit Unrecht einwendete, daß seine Mutter im Keller doch ihre Kartoffeln habe. Auf einen solchen Begriff von Allgegenwart konnte man freilich die Ubiquitätslehre gründen! Ist erst die Gottheit Christi in dem Sinn allgegenwärtig, daß sie an allen einzelnen Plätzen aufweisbar ist, so muß dann freilich auch die Menschheit Christi an allen einzelnen Plätzen aufweisbar seyn!

Mit der definitiven Gegenwart verhielt es sich nicht besser. Ist denn die Gegenwart des Auges in einem sechs Meilen langen Raume eine reale? Luther machte sich diesen Einwand selbst (S. 220), löste ihn aber leichthin mit der Bemerkung: das Brod sey ja auch nicht der Leib Christi selbst. Welch ein Grund! Nicht ob das Brod der Leib selbst sey, sondern ob eine definitive Gegenwart des Leibes im Brod eine reale sey, war die Frage.

Auch den Einwand macht er sich selbst, ob aus der repletiven Gegenwart nicht eine unendliche Ausdehnung des Leibes Christi folge. Nein, sagt er, Gott sey nicht „ein solch ausgereckt, lang, breit, „dick, hoch, tief Wesen." Er negirt hier, wo es gilt, Einwürfe zu beseitigen, ganz einfach den Begriff von repletiver Gegenwart, den er oben, wo es galt, die Ubiquität zu beweisen, selbst aufgestellt hatte. Dort hatte er sich Gott an allen „Oertern" gegenwärtig und an jedem einzelnen derselben nachweisbar gedacht; hier leugnete er, daß Gottes Gegenwart eine „localis" sey. Aber sogleich nachher (S. 222) wo er alles gesagte rekapitulirt, wiederholt er die alte Vorstellung, indem er nämlich sagt, es sey unmöglich, daß die Gottheit Christi „etwo" sey, wo die Menschheit nicht auch sey. „Ist er „an einem Ort Gott und Mensch, warum sollt er denn nicht an „eim andern Ort auch Mensch und Gott seyn?"

Nach solchen Auseinandersetzungen schließt er dann ab mit der Versicherung, „der Zwingel sei hinfurt nicht werth, daß man ihm „mehr antworten solle, er widerrufe denn seine lästerliche Alloösin. — „Ich bekenne fur mich, daß ich den Zwingel fur einen Unchristen

halte mit aller seiner Lehre, denn — — er ist ärger worden sieben=
„mal denn da er ein Papist war, Matth. 12, 45."

Was Zwingli für die Realität der Himmelfahrt sagt, weist Luther so ab, daß er den verschiednen Gebrauch des Wortes Himmel untereinanderwirft. Seine Argumente werden hier durch die Leidenschaftlichkeit der Sprache fast unverständlich. So behauptet er z. B. zu Col. 2, 9, „Christus sey wesentlicher Gott gewesen, ehe Gott leibhaftig in Christo war" — also ehe Christus war! Er verwechselt hier ganz ohne weitres den ewigen Logos, dem kein „ehe" und „nachdem" zukömmt, mit Christo, d. i. der historischen Person des Fleischgewordenen.

Wir folgen ihm nicht weiter in das, noch siebenzig Oktavseiten sich fortsetzende Labyrinth, wo er nun noch über Joh. 6, 63 spricht und dann von neuem zu beweisen sucht, daß est nie im Sinne von significat stehe.

Im zweiten Theil der Schrift Luther's, der die Auslegung der Schriftstellen enthält, fällt uns neben den alten Versicherungen, daß man die Worte verstehen müsse wie sie lauten, Ein neues Argument auf. Jesus habe nach dem Passah und vor dem Abendmahl gesagt, er werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken. Folglich sey der Kelch des Abendmahls, den er hernach getrunken, nicht Gewächs des Weinstocks gewesen, sondern Blut. (S. 315). Er sieht nun selbst, daß das auf die Transsubstantiation führe; aber er weiß sich zu trösten. „Ich antworte: da liegt mir nicht viel an. Denn
„wie ich oftmals bekannt habe, soll mirs kein Hader gelten, es bleibe
„Wein da oder nicht; mir ist gnug, daß Christus Blut da sey." — Ebenso giebt er zu, es sey ungewiß, ob überhaupt Jesus selbst getrunken habe. Dennoch soll jene Folgerung aus Luk. 22, 18 Kraft haben! War das ehrlich gestritten?

Lucas und Paulus meinen (so sagt er) mit *ἐκχυνόμενον* das Einschenken des Blut seyenden Weines in den Kelch, Matthäus und Markus dagegen das Vergießen des Blutes am Kreuz. Und dergleichen mehr.

Der dritte Theil enthält ein kurzes Bekenntniß seines Glaubens

(S. 363—373). Er beginnt mit der Trinität, Person Christi, Sündenfall, verdammt die Pelagianer, die Ordensgelübde, bekennt den h. Geist und seine Wirkungen und kömmt auf das Sacrament des Altars, „daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und „Wein werde mündlich geessen und getrunken", auch wenn der consecrirende Geistliche individuell ungläubig sey. Dann redet er von der Kirche, Ablaß, Heiligenverehrung, Messe und Auferstehung der Todten. —

Diese Schrift erschien, wie gesagt, im Frühling 1528 [60]). Die Stellung in Deutschland ward gegen die Schweizer immer feindseliger. Der Nürnberger Rath hatte auf Betrieb Althamer's sogar den Bericht über die Berner Disputation zu verkaufen verboten [61]).

In derselben Zeit geschah von mächtiger Seite her ein Versuch, alle Evangelischen in Frieden zu vereinigen.

Beides, die Berner Disputation, und diesen Vereinigungsversuch, müssen wir eines Blickes würdigen, ehe wir Zwingli's Antwort betrachten. Es beginnt hier aber eine neue Phase des Streites. Es beginnen die Vorbereitungen zum Marburger Gespräch.

---

60) In Zwingli's Briefwechsel finde ich sie zuerst erwähnt in einem Briefe Kapito's an Zw. vom 15. Apr. 1528.

61) Bucer an Zw. im März 1528. (Opp. Zw. tom. VIII, p. 149.) Oecol. an Zw. 25. März 1528.

§. 34.

Das Marburger Gespräch und die Augsburgische Confession.

Es war der Natur der Sache angemessen, daß der Gegensatz zwischen Lutherischer und Zwinglinischer Auffassung nicht in rein geographischen Grenzen sich ausprägte; hatte Zwingli einzelne verstreute Anhänger im Herzen Deutschlands, so mußten sich umgekehrt wohl auch in der Schweiz vereinzelte Männer finden lassen, denen Luther's Ansicht als die richtige erschien. Dies zeigte sich bei dem Berner Religionsgespräch.

Zunächst war es der Gegensatz von Pabstthum und Reformation, der hier entschieden werden sollte. Mit einem Edikt, das alle Religionsneuerung verbot, zeigte sich das von Natur ruhige Berner Volk sehr unzufrieden; es kam zu Unruhen, wobei Berchtholdt Haller sich sehr weise benahm; der Rath, der keine Spaltung wollte, gab dem Volke nach, und gebot Haller'n am 30. Nov. 1526, drei Predigten über jenen Gegensatz zu halten. Den 23. April des folgenden Jahres wurde jenes Edikt aufgehoben; im November sollte eine große öffentliche Disputation die Reformationsfrage für den Kanton Bern entscheiden, wie die Zürcherische von 1523 für den Kanton Zürich entschieden hatte. Zwingli, welcher bei dem, von den römisch-katholischen Ständen veranlaßten Gespräch zu Baden, wofür ihm freies Geleit nur in doloser Formel gewährt worden, nach dem Willen seiner eigenen Obrigkeit nicht erschienen war, kam mit Oecolampad nach Bern; wichtig war, daß auch die deutschen Städte Constanz, Straßburg, Ulm und Lindau das Berner Gespräch beschickten. Den 5. Jan. 1528 wurde die Disputation eröffnet. Franz Kolb und Berchthold Haller hatten zehn Schlußreden gestellt, über die disputirt werden sollte, und in denen ganz dieselbe Identität des materialen Versöhnungsprinzips und des formellen Kanons der alleinigen Schrift-

autorität sich zeigte, wie früher bei Zwingli [1]) Den 26. Jan. schloß das Gespräch mit einem glänzenden Siege der Reformation.

In diesen Gegensatz zwischen Pabstthum und Reformation wurde aber der Gegensatz zwischen Lutherthum und Zwinglianismus hereingespielt. Die Nürnberger hatten Althamer geschickt, welcher nachher entstellende Berichte über den Hergang des Gespräches in Deutschland verbreitete [2]). Althamer fand aber an Pfarrer Burgauer aus St. Gallen einen Gleichgesinnten. Burgauer führte, als die Messe besprochen wurde, für Luther's Ansicht das Wort. So sah Zwingli diesen Gegensatz in die Schweiz selber hereinversetzt; es schwankte in Bern die Waage nicht nur zwischen dem Siege des Pabstthums oder der Reformation; es war auch die Frage, ob Luther's Abendmahlslehre sich in der Schweiz Geltung verschaffen würde oder nicht. Mit aller Anstrengung wurde ein Versuch gewagt. Aber auch in diesem Punkte blieb Zwingli völlig Sieger. Der Streit [3]) drehte sich um die gewöhnlichen Argumente, dann aber namentlich um Joh. 6. Die Hauptwaffe Burgauer's war die Behauptung, daß Jesus Joh. 6, 51 vom Abendmahl rede. Zwingli

---

1) Thes. 1. „Die heilig christenlich kilch, deren einig houpt Christus, ist us dem wort Gottes geborn, im selben blybt sy, und hört nit die stimm eines frömden.“ Thes. 2. „Die kilch Christi machet nit gesatz und bot on gottes wort.“ — Thes. 3. „Christus ist unser einige wysheit, gerechtigkeit, erlösung und bezalung für aller welt sünd.“ So sagt Oecolampad gleich im Anfang der Disputation (Opp. Zw. II, A, S. 79). „Den Glauben nenne ich aber hier nicht Erkenntniß aller sonderlichen Stücke in der Schrift, sondern das Vertrauen in Gott und in Jesum Christum, seinen Gesandten, durch welchen Glauben man bereit ist, das Wort Gottes zu hören.“ Der Glauben an die Schrift kömmt ihm aus dem Glauben an Christum.

2) Oec. an Zw. 7. März 1528. Zwingli an Somius in Ulm 7. März 1528.

3) Siehe die Akten der Disputation in Zwingli's Werken, Bd. II, A, S. 76—200, speciell S. 117 ff.

leugnete, Burgauer behauptete es. Der letztere stellte die geschraubte Erklärung auf: „Das Brod, das ich demnächst (bei der Stiftung des Abendmahls) reichen werde, ist nicht gewöhnliches Brod, sondern mein Fleisch." So erkläre Christus, daß das Brod des Abendmahls nicht bloß ein Zeichen seines Leibes, sondern sein Leib selbst sey. Zwingli bewies dagegen aus dem Contexte, daß Christus hier nur erkläre, welches das wahrhafte, geistige Himmelsbrod sey, das der Vater gesandt, und das Er selber der Welt geben werde zur einmaligen ewigen Stillung alles geistlichen Hungers, nämlich daß sein dem Tode dahingegebener Leib dies Brod seyn werde. — Zwingli hielt zu Bern unter mehreren Predigten auch eine über die Messe. Während dessen war ein Priester eben im Begriff, das Meßgewand anzulegen, um dann Messe zu lesen. Da der Zwingli's Worte hörte, riß er das Meßgewand herab, legte es auf den Altar nieder, und rief: „Hat es eine sömliche [solche] Gestalt um die Meß, so will „ich weder heut noch nimmermehr Meß halten" [4]).

Durch diese Resultate des Berner Gesprächs hatte nun der Streit auch für Deutschland eine ganz neue Bedeutung erhalten. Zwingli's Ansicht war nun nicht mehr die Ansicht einiger Theologen oder eines vereinzelten Kantons; sie war der kirchliche Glaube des größten und einflußreichsten Theiles der Schweiz geworden. Das mächtige Bern trug diesen Glauben durch Farel auch in die romanischen Gebietstheile hinüber; Glarus war bereits ebenfalls der Reformation Zwingli's beigefallen; Basel machte alle Anstalt, nachzufolgen. Am allerbedeutendsten war, daß auch mitten im engeren Reichsverbande jene vier oberdeutschen Städte es wagten, sich offen für Zwingli's Lehre auszusprechen.

Der Streit war jetzt nicht mehr bloß theologisch, sondern auch politisch wichtig. Wie sehr Langraf Philipp von Hessen auf eine politische Vereinigung aller evangelischen Fürsten und Städte hinarbeitete, ist bekannt. Der neue Zwiespalt kreuzte alle seine Plane. Diesen auszugleichen, mußte also sein höchstes Bestreben seyn. Er

---

4) Bullinger, I, S. 420 ff.

durchschaute mit richtigem Blick, wie die Heftigkeit Luther's gegen Zwingli von allem Anfang an ihren Hauptgrund in der viel zu geringen Meinung hatte, die Luther über seinen Gegner hegte. Er sah ein, daß beide Männer vor allem sich gegenseitig müßten persönlich kennen lernen, wenn irgend eine Verständigung möglich werden sollte. Er selbst scheint sich so ziemlich zu Zwingli's Ansicht geneigt zu haben [5]), schon damals (daß er es später that, werden wir belegen). Als nun Luther's Bekenntniß mit allen seinen Heftigkeiten erschienen war, ließ er im Verein mit andern Fürsten und Städten Zwingli'n auf's angelegentlichste zur Mäßigung in der Beantwortung ermahnen [6]). Dieser eilte sich überhaupt nicht mit der Antwort, da

---

5) Oecol. an Zw. 11. Febr. 1528. Nuper accepi literas a duce Wirtembergensi, qui nos ambos salutat, mecum vero agit, ut Landgravium salutaturus accedam; esse enim me illi perquam gratum, ac desiderari ab eo colloquium.

6) Cap. an Zw. 15. Apr. 1528. Hessus Norimbergae nuper fuit, equitibus tantum quatuordecim comitatus. Causam facile suspicis Agitur causa ducis Wirtembergensis, quo patriae reddito bene sperandi materiam nobis objectam sperarem. Facile cum vestratibus coalesceret exilio diuturno multatus princeps, cui sustinendi essent tot adversarii. Unum orant amici omnes, h. e. principes et proceres, rerumque publicarum magistri, qui tuae parti favent, ut Luthero responsurus, tui sis memor, neque sinas te hominis improbitatis agere transversum. Nam retaliando pessima commeritum magis ornares, qui sua nefanda et prolixa maledicentia sibi uni potissimum nocet. Et tamen artes perspicuis notis declarandae sunt, quibus inficere tentat veritatem etc. — Bucer an Zw. 15. April 1528, beginnt seinen Brief mit den Worten: Totus furit Lutherus, tu quaeso totus mansuescas! — Oec. an Zw. 20. April: Jam opus erit Luthero ut respondeas, placido et mansueto animo, non ut ille calumniandi magister et sophistarum princeps meretur, sed ut veritatis patrocinium postulat. Merkwürdig ist noch ein Brief Kapito's an Zw. vom 22. April, worin er die alte Ermahnung wiederholt (referire non est opus, cum sibi maledicentia gravissimum vulnus in-

ihm der ganze Streit im höchsten Grade zuwider war [7]), und faßte dieselbe nachher wirklich mit der äußersten Ruhe ab. Sie erschien unter dem Titel: „Uiber doctor Martin Luthers büch, bekenntnuß genannt, antwurt Huldrych Zwinglis" [8]), und war dem Herzog Johann von Sachsen und dem Landgrafen Philipp von Hessen gewidmet. Er redet Luther'n gar nicht an, sondern spricht mit der objektivsten Ruhe, im männlichen Gefühl erlittenen Unrechts ohne erlittenen Schaden, mit jener Ruhe, die aus der inneren Gewißheit und Sicherheit kömmt, einer Sicherheit, die durch die großartigen Erfolge der Berner Disputation gewiß wesentlich war gesteigert worden. Man fühlt es seinen Worten an, daß er nicht mehr um seine geistige Existenz kämpft, sondern auf gesichertem Boden steht. Und wenn er nun in der vorigen Schrift sich leider zu einzelnen Leidenschaftlichkeiten hatte hinreißen lassen, so macht er in dieser das Unrecht glänzend wieder gut.

Ohne weitere Einleitung beginnt er, nach beendigter Dedication, unmittelbar mit den Worten: „Als nun Luther sich für das erst

---

flixerit; et tamen veritati adsis, ut soles, nervis omnibus) und dann die interessante Nachricht beifügt, daß Luther's Schrift keinen Absatz finde (non venditur liber ejus). Dasselbe schreibt Bucer an Oecol. den 6. Mai. Nimis multos adhuc tenet Lutheri nominis praepostera admiratio, ut quamlibet blasphema et verbosa scripta ejus emtores suos semper inveniant. Quamquam hac vice forte propter molem libri, et quod blasphemiarum quoque tandem obveniat satietas, liber hic Lutheri non ematur cupide.

7) Noch in einem Br. an Zw. vom 20 Mai weiß Oecolampad nicht gewiß, ob Zw. gegen Luther zu schreiben im Sinne habe. In einem Br. an Blaurer in Constanz vom 21. Juli 1528 erwähnt Zwingli, daß er eben mit der Verabfassung einer Antwort beschäftigt sey. Equidem, fügt er bei, totus fastidio hoc pugnae genus; verum quid huic faciendum censent, qui punctim ac caesim petitur?

8) Opp. Zw. II, B, S. 94—223. Ueber die ursprüngliche Form der Ausgabe und des Titels siehe Anm. 12.

„verzych t: er welle nüts mee schryben, damit der satan nit noch töl„ler werde, ist dem unglych, da er lang hernach trutzet, warum er „den tüfel sinen fyend nit söllte nennen, als dick er wöllte. Hie will „er sin verschonen, dört will er hetzen. Aber nit also. Sunder wo „wir sehend, daß die unwarheit wachst, söllend wir wieder dieselben „allweg unverzagt harfür treten nach dem spruch Pauli 2 Cor. 4, 2: „Wir werden beängstet, aber nit yngethon; bekümmret, aber nit trost„los; durächtet, aber nit verlassen noch abfallend; z'boden gworfen, „aber nit umbracht. Aber es schynet durch diese wort harus, daß er „gern mit glimpf ab dem platz wär. Welchen glimpf wir jm so ge„trüwlich wellend lassen, daß wir jm nit ein wort wellend geben zü „wyterem hader; er welle sich dann in offnen irrungen, die er hie „ynfürt, nit lassen wysen. — Das er vor gesagt habe: es lasse sich „kein ketzermeister bekeeren, ist vor gnüg verantwurt. Wir sind nit „ketzermeister, sondern stond uf dem unüberwindlichen felsen Christo „Jesu. Welcher sich da dennen wysen laßt, der verirret und wirt „nit verharren ein ketzer" [der wird, wenn er sich auch einmal verirrt, nicht verharren im Irrthum als Ketzer].

Jener Spruch 2 Cor. 4, 2 bezeichnet nun wirklich ganz die Stimmung, in der er schreibt. Er bestreitet vor allem die Behauptung Luther's, wonach der Unterschied zwischen beiden Auffassungen darauf hinaus käme, daß Luther „einen klaren gewissen Text habe," Zwingli aber nicht; er weist den Unterschied zwischen Luther und dem Syngramma nach, und geht sofort Luther'n Wort für Wort nach, seine Argumente auflösend. Auf die Bemerkung z. B., daß Christus nicht den Weinstock bedeute, erwiedert er, er habe nirgend behauptet, daß „ist" überall und auch an jener Stelle „bedeutet" heiße, sondern daß es oft und auch an jener Stelle „nit müsse wesenlich genommen werden." Wir verfolgen diesen Streit natürlich nicht im einzelnen; wichtig ist uns nun, was er über das Kapitel von der Allöosis erwiedert. Sonnenklar weist er ihm nach [9]), wie er ja ganz das

---

9) S. 167 ff.

Gleiche mit ihm gelehrt habe. Luther selber trenne die Werke, wenn er sage: „denn die Person ist's, die alles thut und leidet, eins „nach dieser Natur, das andre nach jener Natur." Wie könne nun Luther gegen ihn den an sich schon häretischen Satz aufstellen: „Wo „die Werke gesondert werden, da muß auch die Person zertrennet „werden" —? „Im anfang sagt er: wer die werck sündere, der „zertrenne die person. Und im usgang sündret er die werck mit so „eigentlichen, usgedruckten worten, daß ich sy mit großen büchstaben „hab lassen wol harfür in die gsicht stellen." Auch anderwärts trenne Luther die Werke der beiden Naturen; in der Postille sage er: „die „Menschheit Christi hat eben wie ein andrer heiliger natürlicher „Mensch nicht allezeit alle Dinge gedacht, gewollt und gemerkt." So frage er ihn denn, ob die Gottheit Christi auch etwa „nicht allezeit „alles gedacht und gewollt habe." Da folge ja deutlich die Trennung der Werke der beiden Naturen.

Zwingli bleibt hier genau und scharf beim chalcedonischen Lehrbegriff stehen; er lehrt Eine Person mit zwei Naturen und zweien Willen. Er schreibt Christo zugleich den ewigen Akt der Weltregierung und zugleich die menschliche Begrenztheit, die majestas neben der humilitas zu. In jenen früher betrachteten Stellen hatte er sich höher erhoben, hatte er die Eigenschaften nicht bloß addirt, die göttliche Natur nicht als quantitativ unendliche („alles allezeit wissende") aufgefaßt, sondern als metaphysisch ewige, hatte im zeitlichen Akte des Leidens die unmittelbare Erscheinung der ewigen absoluten Liebe gesehen. Er hatte dort nach einem Begreifen des Wie der Vereinigung beider Naturen gerungen. Wenn er hier mehr auf die mechanische discursive Beschreibung des Was zurücksinkt, so dürfen wir nicht vergessen, daß es Luther's Worte sind, die ihn dazu verleiten; Luther war es, der beide Naturen als nebeneinanderliegende Substanzen oder „Theile" oder „Stücke" dachte; und Luther'n wollte er hier nachweisen, daß er die Werke der beiden Naturen sondere. Doch war sich Zwingli des Unterschieds zwischen diesen beiden Auffassungen des chalcedonischen Lehrbegriffs — der mechanischen, wo man die Naturen als Substanzen und die Gottheit als

creatürlich-unendliches faßt, und die Frage nach dem Wie der Vereinigung nur durch gegenseitigen Tausch der Eigenschaften lösen zu können vermeint (wie Luther und die luth. Kirche) — und der organischen, wo man die Naturen als Akte, und die Gottheit in Christo als metaphysisch-ewiges Wesen und die Menschheit in Christo als zeitliche Erscheinung seines ewigen Wesens faßt (wie Zwingli früher, und wie ich im ersten Theil §. 12) — sicherlich nicht klar bewußt. Sogleich hier mag es bemerkt werden, daß die reformirte Kirche, soweit sie nicht wirklich auf jene tieferen Andeutungen Zwingli's einging [10]), und soweit sie etwa auf die mechanische Auffassung zurückkam, doch wenigstens jene Lösung der Frage nach dem Wie, wobei das Was selber zerstört wird, entschieden abwies, und beim Was stehen blieb, bis jetzt, wo die Zeit gekommen ist, die mechanische Auffassung im Prinzip zu überwinden, und zur organischen Zwingli's zurückkehrend die wahre Lösung vorzubereiten. Die lutherische Kirche hat jene Frage nach dem Wie nicht abgewiesen, sondern zu lösen gesucht, aber von jenem Standpunkte der mechanischen Auffassung aus, von wo eine wahre Lösung doch unmöglich war. Sie hat deßhalb die Frage nach dem Wie so gelöst, daß sie das alte chalcedonische Was dadurch zerstörte.

---

10) Eingegangen in diese tiefere Auffassung ist z. B. Calvin (Inst. II, 14, 1—4), wenn er das Verhältniß der Gottheit Christi zu seiner Menschheit (nach Augustin's Vorgang) durch die Analogie des Waltens der Seele im Leibe erklärt. Seele und Leib sind ja auch nicht zwei Stücke, sondern der Leib ist die Erscheinungsform der Seele, und wie ein Zustand der Seele denkbar ist, wo sie ohne diese Erscheinungsform existirt, so ist ein Zustand der Gottheit Christi denkbar (vor der Menschwerdung), wo sie ohne die Erscheinungsform der Menschheit existirte. — Wie sehr Calvin gegen die Auffassung der beiden Naturen als zweier Stücke oder Theile ist, zeigt er besonders (II, 14, 4), wenn er es für einen Grundirrthum erklärt, die johanneischen Stellen über Christi Herrlichkeit und Majestät auf die eine der beiden Naturen allein zu beziehen, anstatt vielmehr auf die Person und das Amt des Mediator.

Doch zurück zu Zwingli's Schrift. Er bleibt (S. 158) bei seinem Satz, „daß die menschliche Natur Christi allewege ihre Eigen„schaft behalte, vor dem Tode die Eigenschaft des sterblichen Leibes, „nach der Auferstehung die Eigenschaft des verklärten Leibes." Er bezieht, wie wir im ersten Theil, die beiden Stände der Niedrigkeit und Erhöhung durchaus auf die menschliche Natur als solche, und nicht auf den Grad der Vereinigung beider Naturen. Wenn nun um der Einheit der Person willen die eine Natur für die andre gesetzt werde, so nenne er dies mit guter Absicht Allöosis und nicht Synekdoche. Synekdoche nenne er es nämlich nach Cicero's Definition, wenn der Tropus ein quantitativer sey, und das Subjekt des Satzes einen Theil bezeichne anstatt des Ganzen oder umgekehrt (z. B. Matth. 3, 5 „es ging hinaus das ganze Jerusalem" anstatt: „die Bewohner Jerusalems"), Allöosis dagegen nenne er es, wenn der Tropus ein qualitativer sey, und nicht im Subjekt, sondern in der demselben beigegebenen Eigenschaft liege, die vom Subjekte zwar, aber nur in Bezug auf einen Theil oder eine Seite desselben ausgesagt werde. (Z. B. „der Mensch ist ein verständiges Wesen", nämlich von Seiten der Seele). Wie unschuldig war diese Distinction, um deren willen ihn Luther so verdammte! Lag sie doch rein in der Nomenclatur!

Jenen seltsamen Beweis für die Ubiquität („wo Christus sey, sey er nach beiden Naturen; der Gottessohn sey überall; wo der Gottessohn sey, sey also überall auch die andre Natur") widerlegt er einfach logisch. Er stellt der unrichtigen die richtige Folgerung entgegen: „Wo Christus ist, ist er als der, der Gott und Mensch ist. Seiner Gottheit nach ist Christus allgegenwärtig und überall bei uns. Ueberall bei uns ist also der, der Gott und Mensch ist." Mehr folge nicht. Nachdem er so jenen Schluß als logisch nichtig zerstört hat, weist er auch mit wahrer Tiefe die ihm zu Grunde liegende falsche Voraussetzung nach, daß die göttliche Allgegenwart als creatürliche Unendlichkeit gedacht werde [11]. „So ist: die creatur by

11) S. 174 f.

„gott syn, nit: ausgebreit syn nach der unendliche der gottheit, „dann wo jm also wär, so wär die creatur nit ein creatur sunder „gott selbs; ... allenthalb-syn ist die ader und ursprung „der allmächtigkeit." So faßt er den Begriff der Allgegenwart; sie ist ihm nicht eine creatürlich locale Ausdehnung; sie ist ihm mit der Allmacht, Ewigkeit, Unerschaffenheit und Aseität wesentlich eins. An dieser metaphysischen Allgegenwart kann die Creatur als solche nicht participiren; sie müßte denn aufhören, Creatur zu seyn. Die Verbindung der beiden Naturen ist ihm deshalb keine locale zwischen einem unendlich ausgedehnten und einem endlich ausgedehnten Wesen; sondern sie ist ihm eine metaphysische zwischen dem ewigen, über alle Raumeskategorie erhabnen Gott und einem local bestimmten menschlichen Wesen. „So gott bym menschen ist, so blybt „er allenthalb, und blybt die creatur nüt deß weniger an einem ort, „und ist ouch [dennoch] by gott. Also blybt die menschheit Christi by „gott als ein creatur, und blybt an einem ort; und ist aber die gott„heit allenthalb" (nämlich allenthalb eben in jenem ewigen Sinn.) —

Zugleich mit Zwingli schrieb auch Oecolampad eine Entgegnung gegen die Angriffe Luther's im großen Bekenntniß, die speciell gegen ihn gerichtet waren [12]. Im Eingang betheuert er namentlich

12) Sie erschien, zusammengedruckt mit Zwingli's Antwort, unter dem Titel: Vber D. Martin Luters Büch, Bekentnuß genant, zwo antwurten, Joannis Ecolampadij, vnd Huldrychen Zuinglis. Jm M. D. XXVIII. jar. Getruckt zü Zürich by Christoffel Froschouer. Auf das Titelblatt folgt ohne besondre Aufschrift die Dedication Zwingli's und die erste Hälfte seiner Schrift, 114 Blätter (in Oktav) stark. Darauf wieder ohne besondern Titel Oecolampad's Schrift, von fol. 115 bis fol. 166, hierauf der Rest von Zwingli's Schrift mit der Aufschrift: Der ander teil Zuinglis antwurt, bis fol. 186. Endlich ein kurzes Inhaltsverzeichniß. Beide Schriften bildeten so ein Ganzes, das der Schrift Luther's Schritt vor Schritt folgte, daher bei der Widerlegung der Stelle, wo Luther sich gegen Oecol. gewendet hatte, dieser mit seiner Schrift eintrat, um spä-

seine, von Luther neuerdings bestrittene Einheit mit Zwingli. „Nun „hab ich dir nye widersprochen, vnd du hast dich auch mir nit wi„dersetzt; ja ich hab mich wol selbs deiner worten gebraucht, wie du „dich auch der meinen nit beschemmest. Es sind auch vnser zuhörer „nit so taub, das sy ein span vnnd zertrennung von unsertwegen hier„inn erhüben." Dann urgirt er, daß Luther selbst nicht lehre, daß das Brod wesentlich Christi Leib sey. „Sollten wir darumb Sacra„mentsstürmer seyn, das wir nit bekennen, daß das Brot wesenlich „der leyb Christi sye, so müssen all Bäpstler Sacramentstürmer seyn, „ja auch die Luterischen vallen nun selbs davon, vnd sprechen: vnder „oder in dem brot ist der leyb Christi." Dann beantwortet er Luther's einzelne Einwürfe.

Nunmehr machte Landgraf Philipp alle Anstalt, die beiden Hauptgegner in persönliche Nähe zu bringen. Es ist fast zur Mode geworden, bei Gelegenheit des Marburger Gespräches die Bemerkung anzubringen, daß bei solchen Religionsgesprächen „nichts herauskomme." Dies ist an sich, und speciell in Betreff des Marburger Gespräches falsch. Wird bei vorhandenen tief gehenden Differenzen und verschiedenen Grundanschauungen auch keine Versöhnung und Vereinigung erzielt, so wird doch das erreicht, daß im lebendigen Zwiegespräch der eigentliche Sitz der Differenz sich weit klarer herausstellt, als im Schriftwechsel. In Marburg aber handelte es sich vollends um noch mehr. Der Streit mit Luther hatte nicht bloß eine theoretische Veranlassung; der dogmatischen Controverse hatte sich eine persönliche Mißstimmung der allerschlimmsten Art beigemischt. Fassen wir beide Seiten für sich in's Auge. Die dogmatische Differenz war, wie sich nun herausgestellt hat, folgende. Zwingli ging aus von der johanneischen Idee des Glaubens, faßte den Glauben als Inbegriff des neuen Lebens, die unio mystica involvirend. Im h. Abendmahl fand er, auf Grundlage ei-

---

ter wieder Zwingli Platz zu machen. — Die Originalausgabe benützte ich aus der Zürch. Kantonalbibliothek, III, N. 107.

ner richtigen Exegese, vor allem eine Beziehung des Sacraments auf Jesu Tod. Das gebrochne Brod war ihm ein Zeichen der einmaligen objektiven Versöhnung, die aber auch außer dem Sacramente dem Glauben schon gewiß war. So stellte er das erneute Gedächtniß des Opfers Christi zunächst der Meßlehre, der erneuten Wiederholung des Opfers Christi entgegen. — Luther's Begriff von Glauben war scholastisch; ihm war der Glaube an sich noch der subjektive; er bedurfte der Lebensvereinigung mit Christo als einer erst noch zum Glauben hinzukommenden. Diese fand er in den Einsetzungsworten, welche er, mit unrichtiger Exegese, ohne weiteres auf den verklärten Leib Christi bezog. So kam er zu einer Duplizität zwischen einem continuirlichen aber nur-subjektiven Glauben an Christi Tod und einer objektiv-realen aber nur-momentanen und peripherischen Vereinigung mit dem verklärten Christus. Letztere dachte er sich als mündliches Essen des im Brode local gegenwärtigen Leibes Christi. — War hier eine Verständigung möglich? Allerdings. Luther mußte seine Exegese aufgeben, und Zwingli'n die richtige exegetische Basis zugestehen; dieser mußte seine, am Ende fast zum Eigensinn gesteigerte Bornirung auf die Beziehung auf Jesu Tod aufgeben, und einsehen lernen, daß man gerade von seiner eigenen exegetischen Grundlage aus von selber wieder zu jener lutherischen Idee einer Lebensvereinigung mit Christo kommen könne und müsse, indem es ja — nach Zwingli's eigenem Begriff von Glauben — keine andere Art der subjektiven Aneignung des objektiven Sühnungstodes Christi gab, als durch reale Lebensvereinigung mit Christo. Luther mußte den centralen und continuirlichen Charakter dieser mystischen Vereinigung und Einheit mit Christo anerkennen; Zwingli mußte einsehen, daß durch jenen continuirlichen Charakter bestimmte Akte neuer, gesteigerter, sacramentlicher Speisung mit Christo keineswegs ausgeschlossen wurden.

Nun ist freilich solche prinzipielle Ausgleichung prinzipieller Differenzen nicht das Werk Einzelner, sondern das Werk ganzer Zeiten und Generationen, und so sehen wir, wie es vielmehr Melanthon

und Calvin, als Luther und Zwingli vorbehalten war, jene Lösung des Conflikts, als vorläufige wenigstens, anzubahnen. Aber wenn die Vereinigung auch noch nicht als das Werk eines Augenblicks zwischen Luther und Zwingli zu Stande kommen konnte, so konnten doch zwischen beiden wenigstens die ersten Schritte der Verständigung geschehen. Daß dies bis jetzt so völlig mißlungen war, daß beide, anstatt einander näher zu rücken, nur immer weiter auseinanderkamen, daß Luther kein einziges exegetisches Argument seines Gegners einer ernstlichen, vorurtheilsfreien Prüfung würdigte, sondern von vornherein schon mit der gewissen Ueberzeugung, Schwärmerei vor sich zu haben, und mit der, vor aller Prüfung bereits feststehenden Absicht der Widerlegung daran ging, daß Zwingli die der Lehre Luther's zu Grunde liegende dogmatische Idee mit demselben Eigensinn abwies und perhorrescirte, selbst dann noch, als Luther in seinem großen Bekenntniß so deutlich erklärt hatte, er lehre nicht, daß das Sacrament uns Vergebung der Sünden erwerbe, sondern nur, daß die einmal erworbne Vergebung uns darin zugeeignet werde — dies unselige Mißverhältniß erklärt sich nur daraus, daß mit der dogmatischen Differenz eine persönliche Verstimmung sich verband, und jeder theoretischen Verständigung störend in den Weg trat.

Auch dies persönliche Mißverhältniß haben wir bereits in seinem Ursprung und Verlaufe kennen lernen. Wenn in der dogmatischen Differenz der eine Part soviel Recht hatte wie der andere — Zwingli in der exegetischen Basis der Beziehung auf den Tod Christi, Luther in der Idee der Erfassung der Lebensgemeinschaft — und wenn hier beide nur der organischen gegenseitigen Durchdringung bedurften, so war dagegen in dem persönlichen Verhältniß entschieden das größere Unrecht auf Luther's Seite. Daran zwar war er unschuldig, wenn er die Schweizer anfangs gar nicht kannte, und sie dann, durch Erasmus und Pirkheimer betrogen, verkannte und für Schwärmer hielt. Aber daß er sie nur aus den Schriften ihrer Gegner, und nicht aus ihren eigenen kennen lernte, läßt sich doch selber kaum entschuldigen, in keiner Weise rechtfertigen. Die Sanftmuth Zwingli's

in den ersten Gegenschriften, die Luther'n zu Gesichte kamen, reizte diesen dann noch mehr; wenn er nun auf eine ehrliche Prüfung nicht mehr eingehen mochte, so ist der Tadel hierüber gerecht; gerechter noch der Tadel über seine rohen, unchristlichen Ausfälle, über seine Verachtung, seinen Hohn, über die Art, wie er die Gegner, die er in manchen Punkten nicht widerlegen zu können wohl fühlte, zu überpoltern und bei dem christlichen Volk zu verdächtigen suchte. Wir können es nicht verschweigen, und wollen es nicht verschweigen, daß bei Luther — der bei aller Größe ein schwacher, sündiger Mensch war — ein sehr unlauteres, fleischliches Motiv mitgewirkt zu haben scheint, das der Eifersucht. Zwingli hat, selbst noch im heftigsten Feuer des Streites, die ganze Größe Luther's auf eine herzerfreuende Weise anerkannt; Luther scheint Zwingli's ebenfalls große Verdienste anfangs gar nicht gekannt zu haben; als er sie endlich nachträglich kennen lernte, wollte er sie nicht anerkennen, sondern war mißmuthig und eifersüchtig, in dem bisher so tief verachteten Gegner einen Mann zu finden, dem die öffentliche Stimme Zeugniß gab, daß auch er als ein auserwähltes Rüstzeug des Herrn im Werke der Reformation bewährt sey Schnöde erklärte er nun Zwingli's Glauben an Christi Tod für Heuchelei. Ja er gab sich dem wunderlichen Argwohn hin, Zwingli gehe darauf aus, seinen Ruhm an der Reformation zu schmälern. An die Straßburger schrieb er den 6. Nov. 1525: „Das dürfen wir uns wohl rühmen, daß wir Christum zu„erst bekannt gemacht. Zwingli aber bringt von uns aus, daß wir „ihn verleugnen." Woher kam ihm diese Grille? Woher anders, als weil er im Stillen um seinen Ruhm besorgt war! In der Auslegung von 1 Mos. 24 stellt er den Elieser sonderbar als einen fürwitzigen Menschen dar, der sich zu Geschäften zudränge, die doch nur dem Sohne des Hauses gebühren. So ein vorwitziger Elieser sey Zwingli, der sich in's Werk der Reformation, das doch sein (Luther's) Werk gewesen, eingedrängt habe! Wie willig erkennt dagegen Zwingli noch 1527 (in der Schrift „daß diese Worte ewig den alten Sinn haben") Luther's Ueberlegenheit an!

Zwingli steht vor seinem Gegner als ein Muster christlicher Gelassenheit und Geduld da; in seinen ersten Streitschriften erscheint er

wirklich sonnenrein. Erst die wiederholten und immer wiederholten Verdammungen Luther's vermochten dann auch ihn zuletzt zu einer gereizten Sprache; er verdammte nicht, aber er erlaubte sich Sarkasmen und zuweilen auch Grobheiten, wiewohl er davon zuletzt wieder zurückkam. Jedenfalls ist er leichter zu entschuldigen.

In der ungünstigsten Weise wirkte nun dies persönliche Mißverhältniß auf die dogmatische Verhandlung zurück. Zwingli's Dogma steigerte Luther's Mißstimmung; Luther's verächtlicher Ton raubte Zwingli alle Lust, von irgend einer Behauptung nur einen Schritt breit zu weichen, oder nur irgend einen weiteren, höheren Satz zu seinen wenigen positiv richtigen grundlegenden Sätzen hinzuzunehmen.

Ob nun durch das Zusammentreffen beider Männer in Marburg wirklich gar nichts gebessert worden sey? Befragen wir die Geschichte; sie giebt uns Antwort auf diese Frage.

Als auf dem Reichstag von Speier 1529 das Wormser Edikt wieder in Kraft gesetzt war, suchte Landgraf Philipp auf ein Bündniß zwischen den evangelischen Ständen hinzuarbeiten. Die ersten Versuche einer Vereinigung, zu Rodach, scheiterten an der Forderung der Sachsen, daß völlige Glaubenseinheit die Grundlage des Bündnisses bilden müsse; dadurch wurden die oberdeutschen Städte, welche schon ein Heer von 60,000 Mann zugesagt hatten, ausgeschlossen. Vergeblich waren Philipps Briefe an den Kurfürsten von Sachsen. Das Bündniß zerschlug sich. Inzwischen [13]) eine Religionsvereinigung zu versuchen, hatte Philipp auch schon an einen andern Ausweg gedacht.

---

13) L. J. K. Schmitt („das Religionsgespräch zu Marburg, Marb. bei Elwert 1840", S. 38) will in Hospinian die Nachricht finden, daß der Landgraf noch zu Speier selbst sein Vorhaben gefaßt und mehreren Gesandten mitgetheilt habe. Dies beruht wohl auf einem Irrthum. Vom Plan eines Bündnisses heißt es: (Saxoniae Elector et Hassiae Landgravius Spirae) legatis Argentinensium, Nerobergensium et Augustanorum sententiam suam aperuerunt.

Den 9. Mai 1529 schrieb er von Speier aus [14]) „dem frommen und hochgelehrten, unserm lieben, besondern Herrn Ulrichen „Zwyngelein" einen Brief, meldete darin: „wir stehen in Arbeit und „Handlung, den Luther, Melanthonem und dann auch andere, die „des Sacraments halben Euerer Meinung sein, an gelegenem Orte „zusammen zu bringen, ob Gott der allbarmherzige und allmächtige „Gnade verleihen wollte, daß man sich desselben Artikels auf Grund „der heil. Schrift vergleichen und in einhelligem christlichem Verstand „leben möchte." „Darum", heißt es später, „so langt an Euch un„ser ganz gnädig Begehren, Ihr wollet daran sein und fördern helfen." Zwingli antwortete umgehend mit Ja [15]), bittet, Ort und Zeit zu bestimmen, und in einem Schreiben an den Zürcher Rath, dessen Erlaubniß er bedürfe, ihn zum Gespräche zu verlangen. Doch gedenke er jedenfalls, selbst wenn der Rath sich weigern sollte, zu kommen. Luther scheint durch Vermittlung Melanthons, der zu Speier anwesend war, schon bevor Zwingli den ersten Brief erhielt, geladen worden zu seyn [16]); die Briefe an ihn sind verloren. Die weitläufige Geschichte der weitläufigen Correspondenz, welche sich nun bis zum Gespräche selbst fortsetzte, übergehen wir, und verweisen in Betreff ihrer, sowie der Beschreibung der Reise der einzelnen Theologen auf Schmitt's fleißige Arbeit [17]). Soviel steht als über jeden Zweifel erhaben fest, einerseits, daß die Schweizer nicht, wie ihnen hernach Schuld gegeben worden, das Gespräch gesucht oder darum gebettelt haben [18]), andrerseits daß Zwingli kei-

---

14) Opp. Zw. VIII, pag. 287 f.

15) Siehe den Brief in Kuchenbecker's Analecta hassiaca, collectio X, S. 397. — In Schuler und Schultheß Ausgabe ist er nicht mitgetheilt.

16) Es scheint dies aus jenen Worten Philipps an Zwingli: „Wir stehen in Arbeit und Handlung u. s. w." deutlich hervorzugehn. Auch Löscher (hist. motuum I, 157) nimmt es an.

17) Vgl. Anm. 13.

18) Vgl. Schmitt, S. 38, Anm. 3.

nen Augenblick in dem Entschlusse, nach Marburg zu kommen, schwankend wurde [19]). Den 3. Sept. reiste Zwingli von seinem Freund, dem Buchhändler Froschauer begleitet, von Zürich ab; Bedeckung wurde ihm nachgeschickt; seine Stelle versah der uns schon vortheilhaft bekannte Komthur Schmid aus Küßnacht. Den 29. Sept. kam er mit Oecolampad, Bucer, Hedio, dem Stadtmeister Jakob Sturm aus Straßburg, dem Professor Collin und seinen Zürcherischen Begleitern, vom hessischen Rathe Jakob von Taubenheim nebst mehreren hundert Reisigen schon an der Grenze ehrenvoll empfangen, über St. Goar nach Marburg, und stieg auf dem Heumarkt, im ersten auf der Ostseite des Bärenbrunnens gelegenen Hause, ab. Den folgenden Tag kam Luther mit Jonas, Melanthon, Kaspar Cruciger, Friedrich Mekum, Menius und von der Tann über Halle, Gotha, Eisenach, Hersfeld und Alsfeld, in Marburg an, und stieg im Bären (Nro. 53 in der Barfüßerstraße) ab. Darauf wurden alle im Schloß logirt.

Wichtiger als diese Aeußerlichkeiten ist uns die Stimmung, in der beide Parteien zum Gespräche sich einfanden. Zwingli lebte der besten Hoffnung, das Vorhaben des Landgrafen werde gelingen [20]). Nicht so Luther und Melanthon. Ob der Letztere schlechthin und in allen Punkten mit Luther eins gewesen, ist eine erst später aufzuwerfende Frage. Hier genüge, daß er in der Hauptsache, namentlich in der Erklärung der Einsetzungsworte völlig und entschieden auf Luther's Seite stand [21]). Melanthon schrieb nun den 14. Mai an den

---

19) Schmitt, S. 42.

20) An Philipp den 14. Juli 1529. Gnädiger lieber herr und vatter! Ich sag Gott ob allen dingen dank, daß er Uech die warheit zuo eroffnen so ynbrünstigen flyß yngiebt. — — Demnach thuo ich Ueweren Gnaden zuo vernemen, daß ich die schrift, an Burgermeister und Herren by uns gestellt, ... von stund an überantwurt u. s. w.

21) Wir werden später Melanthon's Entwicklungsgang von Anfang an darstellen. Hier verweisen wir einstweilen auf die treffliche Schrift von Friedr. Galle: „Versuch einer Charakteristik Melanthon's u. s. w. „Halle bei Lippert und Schmidt, 1845", und zwar speciell auf S. 376 ff.

Kurprinzen Johann Friedrich von Sachsen [22]), und bat ihn, ihm und Luther den Urlaub zu verweigern; Luther fürchte „minus fore fructuosum, si multum et varie inter se colloquantur; adhaec nullam emendationis spem de praecipuis adversariorum posse concipi. Scio autem, quantopere Landgravius hac causa afficiatur, et metuo, Celsitudinem ipsius, si Lutherum denuo declinare colloquium audiat, favore non exiguo Zuinglium prosecuturum esse. Diesem Briefe gab er noch ein längeres Bedenken bei [23]), worin er sagt, das Dogma der Gegner sey plausibel, und erfreue sich der Zustimmung vieler im Rufe der Gelehrsamkeit stehender Männer in Deutschland; deshalb sey ein Gespräch nur um so bedenklicher. Stand es so mit Luther's geprießener Zuversicht auf die einleuchtende Klarheit und Einfachheit seiner Lehre? „Mit Zwingeln zu handeln ist ganz „unfruchtbar." Von Oecolampad glaube er nicht, daß er kommen werde. Am merkwürdigsten und kläglichsten ist aber die Forderung: „So man zusammen kommen sollte, müßten nicht allein sie und die „Unsern dabei seyn, sondern auch etliche von Papisten, ge„lehrte und vernünftige Männer, die unser beider Bewegen anhör„ten; denn sonst würde es viel Reden machen: die Lutherischen und „Zwingler zögen zu Haufen, conspirationes zu machen." Diese sonderbare Besorgniß war inzwischen mehr nur ein Vorwand. Nicht als Zeugen, daß nicht gegen den Kaiser conspirirt würde (von Theologen!) will er die Papisten dabei haben, sondern in Wahrheit vielmehr als Schiedsrichter, damit die Schweizer um so gewisser den Kürzeren ziehen sollten. „Auch würden die Zwingler, so niemand „als unparteiisch dabei gewesen, vielleicht desto mehr rühmen wollen.

---

22) Siehe den Brief bei Hospin. II, fol. 73, a, ferner im Corp. reform. ed. Bretschneider I, p. 1064, und in der hall. Ausg. von Luther's Werken XVII, p. 2356.

23) Siehe dasselbe im Corp. ref. I, 1066. Theilweise auch bei Schmitt, S. 50, und im Auszug bei Hosp. II, fol. 72, b.

„Derhalben habe ich dem Landgrafen angezeigt, daß, so man zusam„menkäme, Noth wäre, daß Leute dabei wären von Papistischen, als „unparteische." So sorgt er im voraus, daß diese hinterher den Lutherischen bezeugen sollten, sie hätten gesiegt! Hier zeigt sich, was hinter jenen hohen Phrasen Luther's von unerschütterlicher Gewißheit seiner Lehre und Erbärmlichkeit seiner Gegner sich barg: die größte Angst und Furcht, daß diese Gegner doch in der öffentlichen Meinung den Sieg davontragen möchten. So sagt er: „es ist nicht gut, „daß der Landgraf viel mit den Zwinglern zu thun habe; er hat „sonst mehr Lust zu ihnen, denn gut ist. Denn die Sache ist der„maßen, daß sie spitzige Leute, dafür ich den Landgrafen auch halte, „sehr ansicht." So konnte er es über sich und sein Ehrgefühl gewinnen, papistische Hülfstruppen in dieser Sache als „Unparteiische" (!) herbeizuwünschen!!

Der Kurprinz verstand sich zur Urlaubsverweigerung nicht, wollte aber einen Versuch machen, das Gespräch in Abwesenheit des Landgrafen und Anwesenheit etlicher Papisten in Nürnberg halten zu lassen [24]), was sich jedoch zerschlug. Melanthon lebte fortwährend in unsäglicher Angst wegen des Gesprächs. An Baumgartner schreibt er den 20. Juni: Scripsi tibi nuper de consilio foederis faciendi. Utinam illa conjunctio impediatur! Nam mori malim, quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. An Justus Jonas den 11. Juni: Nimis diu procrastinati sumus, cum a nobis postularetur, ut edictum adversus Zwinglianos comprobaremus. In ea cunctatione quantum mali fuerit, non possum epistola complecti... Nunc horribiliter angor, cum animo pericula reputo et metior, quae ex ea re existant.

Als alle andern Mittel, das Gespräch zu hintertreiben, fehlschlugen, wendeten sich Luther und Melanthon endlich geradezu an

---

24) Siehe seinen Brief im Corp. ref. I, 1071, und im Auszug bei Schmitt, S. 51 f.

den Landgrafen. Melanthon [25]) schrieb ihm unter andern: „(Martinus) besorgt, es werde zu dieser Unterrede nichts fruchtbarliches „ausgericht. Denn Oecolampadius und etliche Andere haben sich „dermaßen an den Tag gegeben, daß nichts zu hoffen, daß sie etwas „zurückziehen; so wisse er (Luther) seine Lehre vom Sakrament mit „gutem Gewissen in keinem Weg zu strafen. Darum, acht ich, sollte „demnach zu bedenken seyn, ob es gut wäre, die Unterrede vorzunehmen. Wie nun E. F. G. darauf beschließen werden, daß solche „geschehen soll, bin ich willig meine geringen Dienste auch dazu zu „thun. Denn ich habe kein Scheu, mit Oecolampad oder Andern „von dieser Sache zu handeln. Denn ich weiß, daß die Zwinglisch „Lehr vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi nicht wahr „ist." Ebenso schreibt Luther [26]): „Wiewohl ich aber eine schlechte „Hoffnung habe zu solchem Friede, so ist doch ja E. F. G. Fleiß und „Sorge hierin hoch und sehr zu loben, und ich für mich willig bin „u. s. w. Denn ich den Ruhm mit Wahrheit dem Widertheil nicht lassen will (ob Gott will) daß sie mehr zum „Friede und Einigkeit geneigt wären, denn ich (!). — „Aber da bitte ich für, daß E. F. G. wollten gnädiglich bedenken, „oder auch erforschen, ob jenes Theil auch geneigt wäre, etwas „zu weichen von ihrer Meinung, damit endlich übel nicht ärger „werde. — Denn was hülfs, zusammen kommen und unterreden, so „beider Theil mit Fürsatz kommet, nichts überall zu weichen? Mich „siehet die Sache an, als suchten sie durch E. F. G. Fleiß ein Stücklein, daraus nichts Gutes folgen will. — Ich kenne den Teufel „wohl, was er sucht. Gott gebe aber, daß ich hie nicht ein Prophet „sey. Denn wo es nicht ein falscher Tück, sondern Ernst wäre bei „ihnen, Friede zu suchen, dürften sie solche prächtige Weise, durch

25) Den 22. Juni. Siehe im Corp. ref. I, 1077; in Neudecker's Urkunden S. 89; endlich nach dem Autographum genau mitgetheilt bei Schmitt S. 54 f.

26) Den 23. Juni. Siehe Luther's Briefe von De Wette III, S. 473. Neudecker S. 92, Schmitt S. 55 f.

„große mächtige Fürsten, nicht fürnehmen; denn wir von Gottes „Gnaden so wüst und wilde nicht sind (!) Sie hätten uns „durch Schriften ihren demüthigen Fleiß zum Frieden, wie sie rüh„men, wohl längst und noch können anbieten. Denn ich weiß wohl, „daß ich ihnen schlecht nicht weichen werde; kann auch nicht, weil „ich so ganz für mich gewiß bin, daß sie irren, dazu selbs ungewiß „sind in ihrer Meinung. — Denn das ist gewiß, wo sie nicht wei„chen, so scheiden wir von einander ohne Frucht."

Wie naiv! Zwingli wird zu einem Gespräch aufgefordert, und ist willig zu kommen. Luther ist voll Besorgniß, giebt aber nun Zwingli Schuld, dieser habe das Gespräch gesucht und veranlaßt! und dann doch wieder, er sey ungewiß in seiner Meinung! — Luther will den Ruhm der Friedfertigkeit dem Gegner nicht lassen, fordert aber, der Gegner hätte „seinen demüthigen Fleiß zum Frieden" in Schriften kund geben sollen, und fordert dies von einem Manne, der die Ausbrüche Luther's Jahre lang demüthig und friedfertig beantwortet hatte. Und ihn versichert er, daß „wir so wüste und wild nicht sind." — Luther demonstrirt die Nutzlosigkeit eines Gespräches, wo „beider Theil mit dem Fürsatz kommt, nichts zu weichen", und folgert dann daraus, Zwingli müsse weichen, denn er (Luther) komme mit dem Fürsatz, „schlecht nicht zu weichen." — Welche Selbstironie!

Luther war also, wie er nach Marburg kam, schon über das Resultat des ganzen Gesprächs mit sich im Reinen. Er kam nicht, um die Gründe des Gegners vorurtheilsfrei zu prüfen und zu würdigen, sondern um dieselben von vorneherein abzuweisen. Er kam nicht in jenem Vertrauen auf die Wahrheit seiner Lehre, daß dieselbe eine redliche Prüfung aushalten werde, sondern hinter der Prätension, daß sein Gegner im voraus, vor der Disputation, also vor Anhörung und Prüfung der beiderseitigen Gründe, versprechen sollte nachgeben zu wollen, verbarg sich die Furcht, das Bewußtseyn der Künstlichkeit und Ohnmacht seiner Argumente. Er kam nicht mit dem Bewußtseyn, ein irrthumsfähiger, in der klarsten und bestgemeinten Erkenntniß immer noch beschränkter Mensch zu seyn, der auch von dem verachtetsten Gegner immer noch neue Gesichtspunkte

empfangen könnte, und jedenfalls auch am Gegner die Ueberzeugung zu ehren verpflichtet wäre, sondern er kam mit dem Bewußtseyn der Irrthumlosigkeit und Infallibilität, er kam in einer nicht hinwegzuleugnenden subtilen Selbstvergötterung.

Der Landgraf ging auf seine Bedenken nicht ein [27]), und die Besorgniß, er könne bei fortgesetzter Weigerung Luther's am Ende sich ganz auf Zwingli's Seite wenden [28]), bewog letzteren endlich, sich zur Reise nach Marburg zu verstehen [29]). Aber noch auf der Reise wurde er von seltsamen Bedenklichkeiten gequält. Zwingli hatte sich, da er „durch Stöcke und Stauden reiten würde", die Begleitung älterer Zürcher Herren verbeten, denen „solche Gefahr nicht zuzumuthen sey" [30]), er nahm nur Einen Begleiter, Ulrich Funk, mit; einen Rathsdiener mit einer Büchse bekam er nachgeschickt. Luther dagegen, als er in Kreutzburg keine schriftliche Zusage sichern Geleites durch das Land des Landgrafen vorfand, konnte sich nicht entschließen, seine Reise fortzusetzen, sondern wartete, bis er einen feierlichen schriftlichen Geleitsbrief von Philipp, der durch dies sonderbare Mißtrauen nicht wenig befremdet war, erhalten hatte [31]).

So kamen nun beide Parteien in Marburg an. Außer den Genannten wurden noch beigezogen die hessischen Theologen Adam Krafft (Crato Fuldensis) Erhard Schnepf, Johannes Lonicerus, Dionysius Melander, und Franz Lambert, jener durch Zwingli selber für die Reformation einst gewonnene, nachherige Reformator Hessens. Ulrich von Würtemberg und Wilhelm von Fürstenberg waren auch

---

27) Siehe den Brief bei Neudecker, S. 95.

28) Vgl. Schmitt, S. 58. Br. Luther's vom 2. Aug. an Brismann, Schmitt, S. 59.

29) Sein Brief Corp. ref. I, 1080, Schmitt, S. 58.

30) Br. an den Zürcher Rath vom 4. Sept. Bei Salamon Heß, Leben der Anna Reinhard, S. 207, und bei Schmitt S. 44. — In der Ausg. von Schuler und Schultheß ist er nicht mitgetheilt.

31) Schmitt, S. 62.

unter den Zuhörern. Carlstadt wandte sich als einer „der die leib„lich neisung des leibs und blutes Christi dem vordienst und der „crafft des leidens und des todes Christi nachtheilig und abbruchig „achten thut" von Ostfriesland aus als „untherdeiniger Diner und „Armß Würmlin" an Philipp, um ebenfalls zugelassen zu werden[32]), erhielt aber eine freundlich abweisende Antwort. Justus Jonas läßt sich gegen Agricola[33]) bitter darüber aus, daß „diese Gans habe „unter den Schwänen erscheinen wollen."

Den 1. Okt. begann das Gespräch[34]). Zwingli, Oecolam-

---

32) Neudecker S. 127 f. Schmitt S. 76 f. Schmitt beurtheilt dies Unterfangen Carlstadt's, welches nach seiner frühern Retraktation jedenfalls unverschämt war, viel zu gelind.

33) Luther's Werke, Walch'sche Ausgabe, XVII, S. 2378.

34) Wir besitzen über das Marb. Gespräch leider kein vollständiges Protokoll. Die Quellen, welche uns ein solches ersetzen müssen, sind folgende:

A) Zwinglischerseits. 1) Die Notate des Ohrenzeugen Collin, offenbar während der Unterredung selbst notirt, daher weitaus die wichtigste und zuverlässigste. Hospinian fand sie auf, und theilte sie mit P. II, fol. 74—77. Siehe dieselben abgedruckt Opp. Zw. IV, pag. 173—182.

2) Der Bericht Bullinger's in seiner Ref.gsche Band II, S. 226—232. Mit Collin durchaus übereinstimmend und diesen erläuternd. Abgedruckt Opp. Zw. II C, S. 44 ff.

3) Einige handschriftliche Bemerkungen Zwingli's (Opp. II C, S. 57) nur einzelne Hauptstellen des Gesprächs enthaltend, hier aber wörtlich mit Bullinger und Collin übereinstimmend. Auch in Hospinian II, fol. 77.

4) Ein Bericht in Füßlin's Beiträgen Band 2, Stück 2, Nro. 4 und 5, fol. 471—512.

5) Oecolampad's Brief an Berthold Haller, bei Hospinian II, fol. 83, und in Opp. Zw. IV, pag. 191—193.

6) Bucer's Vorrede ad comm. in evv. bei Hospinian II, fol. 84. Abgedruckt Opp. Zw. IV, p. 193—194.

pad, Bucer und Hedio standen von der einen Seite, Luther, Melanthon, Jonas, Osiander, Brenz und Agricola von

---

7) Ein aus zweien Manuskripten geschöpfter Bericht in Sculteti annalibus ad a. 1529. P. II, p. 215. Abgedruckt Opp. Zw. p. 195—201. Hier sind Reden und Gegenreden in die Form geordneter Syllogismen gebracht, doch ohne Zwang.

8) Ruchat, hist. de la reform. II, pag. 160 ff.

B) Lutherischerseits: 1) Osiander's Bericht in Riederer's Nachrichten, Band II, S. 111 ff. Bericht eines Augenzeugen, aber lückenhaft, und meist in allgemeine Inhaltsangaben sich verlierend.

2) Melanthon's Bericht an den Kurfürsten Johann von Sachsen, bei Hospinian II fol. 80, ferner im Corp. ref. I, pag. 1105, und in Opp. Zw. IV, pag. 184—187. Lückenhaft und oft auch in's Allgemeine sich verlierend; doch sowohl in Betreff des Ganges der Unterredung, als bei den speciell mitgetheilten Stellen auch in Betreff der Wörter und Ausdrücke mit Collin und Bullinger übereinstimmend.

3) Melanthon's (ähnlicher) Bericht an Herzog Heinrich zu Sachsen, bei Hospinian II, fol. 81. Im Corp. ref. I, 1104 und Opp. Zw. IV, pag. 187—189.

4) Luther's Brief an Probst Jakob, bei Hospinian II, fol. 82. In der hall. Ausg. der Werke Luther's XVI 2825. Opp. Zw. IV, 190. Enthält nur einiges wenige über die Scene am Schluß des Gesprächs.

5) Brenz an Schradin in Reutlingen den 14. Nov. 1529. In Pfaff's acta publica eccles. Wirtemb. pag. 203. Und in Opp. Zw. IV, 201—204. Dieser Bericht hält sich auch ziemlich im allgemeinen; wo er in's Specielle geht, stimmt er mit Collin und Bullinger, und ergänzt den Bericht Osiander's. —

Schmitt hat in seinem sonst äußerst verdienstvollen Werke gerade mit der Harmonie dieser Berichte sich nicht viel Mühe gegeben, sondern legt Bullinger zu Grunde, und vergleicht hie und da Osiander, Brenz und Melanthon. Wir legen vielmehr Collin's Bericht, als den ausführlichsten und allerzuverlässigsten, obwohl schwierigsten zu Grunde, und vergleichen sämmtliche übrige Berichte. Als den zuverlässigsten be-

der andern. Zuerst hielt Zwingli mit Melanthon ein sechsstündiges, Luther mit Oecolampad ein dreistündiges Privatgespräch unter vier Augen. Luther und Melanthon hatten die Schweizer auch abgesehen vom Abendmahl wegen allerlei irriger und schwärmerischer Lehren in Verdacht. Es kam hiebei recht deutlich zum Vorschein, welche sonderbaren Vorstellungen die Sachsen von den Schweizern und den schweizerischen Verhältnissen hegten. Sie konnten von der Meinung nicht loskommen, daß in diesen Republiken alle Ordnung und Zucht ein Ende habe; sie sahen nur Zügellosigkeit und Schwärmerei aller Art in den schweizerischen Kantonen. Jener Ludwig Hetzer, der durch seine Schriften zuerst das Schweizervolk gegen die Bilder inflammirt hatte, ein unruhiger, sektirischer Mensch, ein geborner Bayer, dann Pfarrer in Wädenswyl am Zürichsee, dann als Wiedertäufer mit dreizehn Weibern lebend, hatte in einer Schrift die Trinität und die Gottheit Christi geleugnet. Durch Zwingli's Einfluß wurde diese Schrift sogleich unterdrückt; Hetzer wurde (1529) in Constanz wegen seiner Schandthaten enthauptet. Luther und Melanthon waren aber ohne weiteres der Meinung, Hetzer und Zwingli, Zwingli und Hetzer müßten, als in Einem Lande lebend, auch nothwendig Eines Geistes Kinder seyn; alle Irrlehren Hetzer's gaben sie Zwingli Schuld, und waren sehr erstaunt, als dieser sie überzeugte, daß er mit diesem und ähnlichen Schwärmern nichts zu schaffen habe, vielmehr in stetem Kampfe mit ihnen lebe, und von ihnen gehörig

---

zeichnen wir ihn, nicht nur weil Collin als unpartheischer Zuhörer zugegen war, sondern hauptsächlich, weil seine Notate, wie schon oben bemerkt worden, nothwendig im Augenblicke des Sprechens von ihm aufgezeichnet seyn müssen. Nur so erklären sich die vereinzelten, keinen Sinn mehr gewährenden Substantive, die in der Mitte abgerissenen Sätze, der völlige Mangel an allem, was man Stil nennt, lauter Eigenthümlichkeiten, die unbegreiflich wären, wenn Collin auch nur den Tag oder Abend nachher geschrieben, oder das geschriebene ausgeführt und geändert hätte.

geschmäht und gehaßt werde [35]). Seine feierliche Erklärung, daß er das Symbolum Nicaenum und Athanasianum vollkommen glaube, beruhigte endlich seine Gegner.

Ein weiterer Argwohn betraf die Erbsünde. Zwingli hatte mehrfach den Unterschied zwischen Erbsünde und Thatsünde dadurch klar zu machen gesucht, daß er erstere einen „Breſten" (Gebrechen, Krankheit) nannte, der uns angeboren sey. Luther legte ihm dies so aus, als halte er die Erbsünde nicht für eine wirkliche Sünde, nicht für verdammlich, sondern nur für eine Krankheit [36]). Auch hierüber beruhigte Zwingli seinen Gegner vollkommen, und vereinigte sich mit Melanthon dahin, „daß die Erbsünde ein von Adam ererb„ter Breſten sey, der dem Menschen unmöglich mache, Gott zu lie„ben, und ihn verdamme." Ebenso widerlegte er den, von den modernen Altlutheranern jetzt neu erhobenen abgeschmackten Vorwurf, daß er eine mystische Erleuchtung des heil. Geistes ohne Gottes Wort lehre, und erklärte: „daß der heil. Geist das Heil und die Gerecht„machung wirke durch die Predigt des Worts, nach 1 Cor. 3 und „Röm. 10."

So hatten sich nun Luther und Melanthon sogleich in den ersten Stunden zu ihrer Verwunderung überzeugen müssen, daß die Schweizer denn doch die Schwarmgeister nicht seyen, wofür sie dieselben bisher angesehen hatten. Schon dieser einzige Erfolg des Gesprächs war wichtig genug. In ganz anderer Stimmung, als bisher, schritt man nun zur Erörterung über das h. Abendmahl.

Sogleich Zwingli und Melanthon griffen in ihrem Zwiegespräch diesen Punkt noch auf. Die Nachrichten hierüber, hauptsächlich von Melanthon und Bullinger stammend, sind aber sehr lückenhaft. Me-

---

35) Melanthon an Heinrich v. Sachsen. Er und Luther (an Jakob) stellten die Sache nachher malitiös so dar: Zwingli habe in diesen Punkten nachgegeben und revocirt.

36) Melanthon an Kurf. Joh. Nullum esse peccatum originis sed externas tantum malas actiones.

lanthon und Zwingli überzeugten sich von vorneherein, daß sie über Einen Punkt, über die spiritualis manducatio, welche mit dem Glauben gegeben ist, einig seyen[37]). Dies ist höchst wichtig. Zwingli ging also wieder völlig auf jene seine eigne uranfängliche Idee ein, daß der Glauben an Christi Tod eine Lebenseinheit mit Christo involvire. Er hatte in der Heftigkeit des Schriftstreites mit Luther alle und jede Lebensvereinigung mit Christo geleugnet. Hier giebt er zu, daß mit dem Glaubensleben eine solche gegeben sey (mithin auch im Abendmahlsgenuß fortdauere). Er kehrt wieder zurück zu der alten gesunden Basis, von wo aus nun weiter gefragt werden konnte, ob diese continuirliche Lebensgemeinschaft im Abendmahl eine bestimmte Steigerung erfahre. Diese Frage ward indessen jetzt nicht aufgeworfen, sondern der Streitpunkt war nun der, ob neben jener innern, continuirlichen manducatio noch ein anderes, davon verschiedenes Genus der Vereinigung mit Christo, eine manducatio oralis stattfinde, oder nicht. Melanthon behauptete, Zwingli verneinte es. Er war in seinem vollen Rechte, wenn er gegen jenen Dualismus sich wehrte. Er berief sich zunächst auf Augustinus; aber Melanthon wies diesmal die Autorität der Kirchenväter zurück. Er berief sich sodann auf Joh. 6, 63, aber Melanthon sagte, nur der fleischliche Verstand der Worte Christi, nicht Christi Fleisch, werde für nichts nütze erklärt. Zwingli replicirte, daß es ja in jedem Sinn ein fleischlicher Verstand sey, das Essen des Fleisches Christi vom mündlichen Essen zu verstehen; aber Melanthon duplicirte, daß nur die Erklärung von einem grobmündlichen Essen fleischlich sey, wer da lehre, daß Christi Leib circumscriptive, d. i. als um=

---

37) Gerade hier referirt Schmitt nicht genau, wenn er sagt: „Melanthon „gab die geistige Nießung zu.“ Von einer Conzession war hier gar nicht die Rede. Höchstens müßte eine solche von Seiten Zwingli's stattgefunden haben. Der ursprüngliche Bericht, wie er u. a. bei Hospin. sich findet, lautet vielmehr: De spirituali manducatione non dissentimus, nempe quod manducare sit credere.

schriebener, sichtbarer, so wie irgend eines Thieres Fleisch, gegessen werden müsse, der lehre fleischlich, und auf den fände Joh. 6, 63 seine Anwendung. Das lehre aber Luther nicht, sondern behaupte vielmehr, daß Christi Leib, obwohl mit dem Munde, doch abscondito modo gegessen werde. Darauf antwortete Zwingli, wo denn die Schrift von einer solchen mündlichen und doch nicht fleischlichen Art des Genusses etwas lehre? Dieser ganze Begriff, dem man eine solche dogmatische Wichtigkeit beimesse, sey ja erst künstlich gemacht, und von Jesu und den Aposteln nirgends angedeutet. Melanthon mußte dies freilich eingestehen, und gab zu, daß diese scholastische Begriffsbestimmung erst mittelbar aus den Einsetzungsworten folge, indem Christus da seinen Leib mündlich zu essen gebe, und anderwärts doch einen fleischlichen Genuß leugne. Schlagend wies ihm nun Zwingli nach, wie er sich in einer petitio principii, einem Zirkelschluß bewege, indem er für die Möglichkeit seiner Erklärung der Einsetzungsworte sich auf den Begriff der mündlichen aber nicht fleischlichen Nießung, für diese aber wiederum auf seine Erklärung der Einsetzungsworte berufe. Nun sah sich Melanthon nach einer andern, unabhängigen Stütze für diese Erklärung um, und glaubte sie zu finden in dem Kanon, daß man nicht ohne Noth vom wörtlichen Sinn einer Schriftstelle abgehn dürfe. Aber Zwingli hatte ihm ja schon gezeigt, daß in Joh. 6 eine solche Nöthigung liege, indem dort das mündliche Essen ausgeschlossen, zwischen grob-mündlich und fein-mündlich aber nicht distinguirt werde. Dazu berief er sich nun auch noch auf die Umschriebenheit des Leibes Christi. Diese leugnete Melanthon, unter Berufung auf Eph. 4, 10; überhaupt könne man sich gar nicht denken, daß Christi Leib an einem Orte seyn sollte. Darauf erwiederte Zwingli, Jesus erfülle nach Eph. 4, 10 alles mit seiner Macht und seiner Kraft, aber nicht mit seinem Leibe; sein Leib sey, nach mehreren paulinischen Stellen, dem unsern ähnlich, also ein wahrer, realer, wo-seyender Leib, der nicht an verschiedenen Orten zugleich seyn könnte. — Hier wurden beide zur Tafel gerufen. Ueber die Fortsetzung des Zwiegespräches am Nachmittag schweigen alle Quellen. Aber wie weit war

man schon am Vormittag gekommen! Wie rasch folgte Antwort auf Antwort! Die Gründe hin und her, die bis dahin im Schriftstreite schwerfällig, wie die Züge in einem schriftlich geführten Schachspiel, auf einander in Zeiträumen von Monaten gefolgt waren, kamen nun Schlag auf Schlag. Was ward da nicht allein an Zeit gewonnen! Und wie trug das Bewußtseyn, alles so leicht und zwanglos nach allen Seiten hin besprechen und das besprochene überdies nuanciren und modificiren zu können, zur Gemüthsruhe der Redenden bei! Bisher waren die Argumente in einem Wust gehässiger Einleitungen und Nebendinge vergraben gelegen; jetzt beim mündlichen Gespräch wurde nach Luther's eigenem Zeugniß alles mit Sanftmuth und in Liebe und Ruhe verhandelt [38]).

Ein Resultat war nun freilich noch nicht erlangt, aber nach solcher Vorbereitung konnte doch nun den folgenden Tag, Sonnabend den 2. Okt., das eigentliche Gespräch ohne alle Besorgniß vor Heftigkeit und Skandal begonnen werden. Zwingli's Wunsch, daß es öffentlich, und Luther's Wunsch, daß es ohne Beiseyn von Zeugen gehalten werden möchte, ward dahin vermittelt, daß nur eine auserlesene Anzahl von Fürsten, Herren, Botschaftern und Gelehrten (nach Brenz zwischen 50 und 60 Personen) nicht aber alles Volk zuhören durfte. Im Rittersaale wurde das Colloquium, morgens um 6 Uhr, eröffnet durch eine Rede des landgräflichen Kanzlers Johann Feige. Dieser, seiner persönlichen Ueberzeugung nach Zwinglianer, stellte hier im Namen seines Herrn die traurigen Folgen der inneren Zwietracht, und die Schadenfreude der Papisten dar, ging dann über auf den Zweck des Gespräches, Frieden zu stiften, und ermahnte, es so zu machen, wie es auch sonst schon bei dergleichen Gesprächen gehalten worden, „daß wo gelehrte Leute zusammen gekommen, die zuvor „auch etwas rauh und hart wider einander geschrieben, allen Grimm

---

38) Luther an Agricola den 12. Okt. 1529 (bei De Wette III, 513) Pridie tamen privatim ego cum Oecolampadio, Philippus cum Cinglio suaviter contuleramus.

„und Bitterkeit hätten fallen lassen." Wer nun diesen Weg betreten und zur Einigkeit helfen würde, der werde seinem Beruf treulich nachkommen und Ruhm und Preiß erlangen. „Die Andern aber, de-„nen Einigkeit nicht geliebete, sondern bei einem einmal gefaßten „Wahn hartnäckig (welche eine Mutter wäre aller Ketzereien) ver-„harren wollten, würden damit eine ungezweiflete Urkund von sich ge-„ben, daß der heilig Geist ihre Herzen nicht regiere", und seyen für alle Folgen verantwortlich. Obgleich dies ein deutlicher Stich auf Luther war, wurde diese Rede doch allerseits wohl aufgenommen, und wirklich alle Bitterkeit vermieden.

Luther und Melanthon, Zwingli und Oecolampad, saßen an einem Tische beisammen, zunächst dem des Landgrafen. Mit großen Buchstaben schrieb Luther vor dem Beginn der Unterredung die Worte **Hoc est corpus meum** mit Kreide auf den Tisch [39]), um sichs eingedenk zu bleiben, daß er „schlecht nicht weichen wolle." Auch begann er nun die Unterredung mit der Erklärung, „daß er bei dem Buchstaben dieser Worte bleibe; so nun seine Gegner etwas wider die Wahrheit vorzubringen meinten, das wolle er hören und widerlegen. Die Väter aber solle man bei Seite lassen, und allein mit der heiligen Schrift handeln." Darüber kam man überein, und nun begann Oecolampad nach Anrufung des göttlichen Beistandes, mit dem Satze, daß bei der Erklärung der Einsetzungsworte das sechste Kapitel Johannis berücksichtigt werden müsse [40]). Man dürfe die ersteren nicht so erklären, daß sie einer

---

39) Dies erzählt lutherischerseits Osiander, zwinglischerseits Collin, beides Augenzeugen.

40) Besonders klar erzählt dies der Bericht bei Scultetus. Fälschlich hat man Oecolampad Schuld gegeben, er erkläre die Worte Christi Joh. 6 vom Abendmahl selbst. Sehr deutlich erklärt er sich in den annotat. in ev. Joannis (Basel 1533) fol. 120, b. Alii sacramentorum hic (Joh. 6) institutionem voluere introducere. Alii nihil hic de sacramentis dici volunt; tamen neutris accedimus. Nam hinc licet multa discere, quae utilia sunt his, qui scire sacramentorum rationem cu-

Aussage des letzteren widersprächen. Das geschehe aber bei Luther's Erklärung. Denn Joh. 6 führe Jesus seine Zuhörer ausdrücklich von der manducatio oralis hinweg zur manducatio spiritualis. Deshalb und nur deshalb, und nicht aus einem Vernunftzweifel an Gottes Allmacht, suche er die Einsetzungsworte anders zu erklären. Und da nun est öfter tropisch gebraucht werde, wie z. B. im Gleichniß vom Weinstock, so erkläre er es auch hier so. Diese Erklärung beruhe auf der analogia fidei und Schriftvergleichung, sey also nicht gottlos. — So legte er in Kürze den Gang und die Entstehung seiner Erklärung in den Hauptzügen vor Augen.

Nun finden sich bei Collin die räthselhaften Worte: **Lutherus: Hoc** est corpus meum, sumitur demonstrative, nam generalis vox patitur metaphoram. Ich weiß diese Worte nicht völlig zu erklären. Ob Oecolampad etwa noch bemerkte, daß Luther, wenn er das est durch continet erkläre, selber eine Metapher annehme, und ob hierauf Luther diese seine Metapher zu rechtfertigen suchte durch die Bemerkung, er halte den Satz für einen aufweisenden, und das Subjekt für ein allgemeines; Jesus sage von dem unbestimmten **Hoc** aus, daß es sein Leib sey, und dies sey insofern metaphorisch, als dasselbe **Hoc** auch noch etwas andres, nämlich Brod, sey? Am wahrscheinlichsten möchte dies der Gang der Rede gewesen seyn. Soviel ist aber sicher, daß Luther hierauf den Worten seines Gegners den Satz gegenüberstellte: die geistliche Nießung schließe nicht jede Art von mündlicher Nießung aus, sondern nur die grobfleischliche, „wie man ein'n schweinen Braten esse." Die Worte **Hoc** est, wörtlich genommen, führten auf die Annahme einer mündlichen Nießung. Auf der einen Seite werde also das mündliche Essen gelehrt, auf der andern mithin nicht das mündliche sondern nur das grobfleischliche ausgeschlossen.

Dadurch, daß Luther den heiligen Genuß des Nachtmahls über-

---

piunt. Adhaec non habemus hic institutionem vel promissionem sacramentorum, ut quidam (z. B. Burgauer) arbitrati sunt.

haupt nur zusammenstellen und vergleichen mochte mit dem Essen eines Schweinebratens, fühlte sich Oecolampad in seinem innersten Gefühl verletzt. Daß bei Luther's Lehre eine solche Vergleichung und Distinktion überhaupt nöthig wurde, war schon ein großer Beweis gegen Luther. Es war der heilige, unbeschreibliche, den innersten Menschen angehende Empfang des sich uns mittheilenden verklärten Heilands schlechterdings einmal herabgezogen und herabgewürdigt in die Sphäre des peripherischen, leiblichen, mündlichen Essen; zwischen den Lippen und Zähnen sollte er in uns eingehen; was half es nun, durch hinterher angebrachte Distinktionen und Limitationen das Unkeusche, was man einmal im Ganzen hereingebracht, theilweise wieder zu vernichten? Das „feinmündliche Essen des verklärten Leibes „Christi" blieb mit seinem Gegensatze, dem „grobmündlichen Essen des „Schweinefleischs" schlechterdings behaftet. Es war höchste Impietät, das Sacrament überhaupt nur in eine Sphäre herabzuziehen, wo es mit dem gemeinen Essen in Gegensatz und somit auf Eine Linie der Vergleichung trat. Manche Dinge sind zu heilig, nicht nur um mit gewissen andern identificirt, sondern auch um ihnen entgegengestellt zu werden.

Das fühlte Oecolampad wohl, und warf deshalb Luther'n vor, seine Lehre sey ein intellectus humilis; er komme über den, von Jesu Joh. 6, 63 getadelten, fleischlichen Verstand trotz seiner Distinktion nicht hinaus. Luther nahm ihm das übel, und es entspann sich ein langer und erregter Wortwechsel [41]).

Dann äußerte Oecolampad, die leibliche Gegenwart sey opinio, nicht fides. Der Glaube beziehe sich auf Gott; Luther's Ansicht dagegen führe zum Vertrauen auf irdische Elemente. Die exegetische Untersuchung wurde also bald verlassen, und eine religionsphilosophische trat an die Stelle. Hier suchte Luther nun freilich den auf Brod und Wein bezogenen Glauben auf den höhern Glauben an Gott zurückzuführen. An sich dürfe man auf Brod und Wein aller-

---

41) Ubi utrinque longa concertatio et contentio fuit. (Collin.)

dings seinen Glauben nicht richten, wohl aber wenn Gott selbst es gebiete. Der Glauben an Gott zeige sich dann eben im Vertrauen auf das Irdische, dem zu vertrauen Gott gebiete. „Einen Stroh-„halm von der Erde aufzuheben — wenn Gott es gebiete, sey es „eine geistliche und nicht mehr eine leibliche Handlung." Er hatte hierin Recht, obwohl das letztere Beispiel etwas hinkend war. Jedenfalls war nun aber zu untersuchen, ob Gott geboten habe, den Glauben so auf Brod und Wein zu richten, als ob Christi Leib und Blut darin mündlich genossen werde. Und diese Untersuchung konnte doch nicht anders geführt werden, als mit Rücksicht auf die analogia fidei und die Idee und das Wesen der Vereinigung mit Christo überhaupt. Diese Art der Untersuchung aber schnitt Luther ab, indem er sich sofort auf den Standpunkt des abstraktesten Supernaturalismus stellte. Er wollte nicht, daß man nach irgend einer inneren Angemessenheit oder inneren Nothwendigkeit der Sacramentsanordnung fragte; bloß weil Gott es gesagt, solle und müsse man's glauben, daß der Leib Christi im Brode zugegen sey und mit dem Munde genossen werde. Non oportet attendere, quid dicatur, sed quis dicat. Wenn Gott etwas sage, müsse man's glauben, „selbst wenn Gott sage, daß ein Hufeisen sein Leib sey" [42]).

Daß er sich hier wieder in einem Cirkelschluß bewegte, und die Erklärung von Hoc est, die so eben bestritten wurde, im Streite selbst als unbestritten voraussetzte, übergehen wir. Wichtiger ist eine andere Bemerkung. Man pflegte lutherischerseits in älteren Zeiten Zwingli des Unglaubens zu beschuldigen, und zu behaupten, aus purem Unglauben habe er die Einsetzungsworte nicht so verstehen wollen, wie sie lauten. Obgleich sich diese Behauptung selbst richtet, haben moderne Altlutheraner sie doch mit aller Zuversicht wiederholt, so freilich, daß man wohl sieht, sie kennen den Hergang des Marburger Gespräches nicht aus den Quellen, sondern nur aus späteren Berichten lutherischer Polemiker. Man hat aus Zwingli's

---

42) Collin. :

zu Marburg bewiesenem Unglauben sogar gefolgert, daß die reformirte Kirche kein Glaubensprinzip habe. Einen sonderbaren Contrast bildet nun hiezu die Anschuldigung der nämlichen Leute, daß die ref. Kirche einseitig am Schriftprinzip festgehalten habe in einem falschen, abstrakten Supernaturalismus, und des materialen Glaubensprinzips ermangle. Wir haben dergleichen Fündlein modernsten Confessionswitzes schon früher, ja über Gebühr, gewürdigt, können uns aber hier einen kleinen Seitenblick auf dieselben nicht versagen. Es will uns nämlich doch recht eigenthümlich vorkommen, daß gerade Zwingli es war, welcher in der Abendmahlslehre von dem materialen Glaubensprinzip, der Versöhnungslehre, ausging, und vor allem die Beziehung des Sacraments auf Jesu Versöhnungstod klar heraus gefunden und festgestellt und entwickelt wissen wollte, und von diesem Prinzip auch in seiner Exegese sich leiten ließ; und daß gerade Luther es war, der beim Abendmahl von dem materialen Glaubensprinzip absah, und lediglich auf ein in seiner Vereinzelung gefaßtes (und deshalb falsch gefaßtes) Schriftwort seine Theorie gründete, und in der Vertheidigung derselben den Grundsatz eines schlecht-supernaturalistischen, abstrakten Schriftprinzips, wonach man dem isolirten Buchstaben ohne Rücksicht auf die innere Nothwendigkeit und den inneren Zusammenhang des gesammtheitlichen Schriftinhaltes glauben sollte, mit ultrirter Schärfe aussprach!

Oecolampad nöthigte ihn auf das Glaubensprinzip zurück. Er wollte das Sacrament in seiner Beziehung auf das Ganze des Glaubenslebens aufgefaßt wissen, und fragte: ob denn das mündliche Essen den Gläubigen irgend eines Segens theilhaftig mache, den er nicht auch schon durch die spiritualis manducatio Christi genieße. Darauf blieb Luther die Antwort schuldig. Er vermochte keinen solchen Segen anzugeben, sondern wiederholte nur noch stärker seine schlecht-supernaturalistische Forderung. „Ich frage nicht, was leiblich Essen nütze, sondern ob's geschrieben stehe. Es ist genug, daß Gott es gesagt hat; so muß „man's thun. Gott hat nun einmal die Gerechtigkeit vor ihm an's „leibliche Essen geknüpft. Wenn Gott mich hieße Mist essen, so thäte

„ich's auch" [43]. So setzte er das materiale Prinzip nicht nur hintan, sondern schritt in der Hitze des Streites selbst bis zur Zerstörung desselben vor, indem er aus dem mündlichen Genuß des Leibes Christi ein opus operatum machte, woran die Gerechtigkeit vor Gott geknüpft sey.

Hiemit endete das Gespräch zwischen Oecolampad und Luther und Zwingli ergriff nun das Wort. Er warf seinem Gegner vor, daß er schon zum voraus sich entschlossen erklärt habe, von seiner Meinung nicht abzugehn; damit verschließe er ja allem Bericht aus Gottes Wort die Thür. Er selber, fuhr er fort [44], wolle nicht eingedenk seyn der harten Dinge, die sie einander geschrieben hätten, sondern sein einzig Streben sey, die Wahrheit an's Licht zu bringen; gelinge es ihnen auch nicht, einig zu werden, so wollten sie in Zukunft, der Verschiedenheit ungeachtet, doch den Glauben gegenseitig an einander anerkennen, und sich nicht verdammen. Zur Sache schreitend, sagte er dann, das Sacrament sey kein opus operatum; Gott heiße uns nicht, Mist essen, um selig zu werden, sondern das Fleisch und Blut Christi des Gekreuzigten zu essen und zu trinken, d. h. den Tod Christi, der sich für uns hingegeben, im Glauben uns zu eigen zu machen; also daß Christus durch seinen Tod unser Leben und unsre Speise zur Seligkeit werde. Quae Deus jubet, ad bonum et salutem jubet. Deus lumen dat, et non tenebras effundit. Ergo non dicit: Hoc est corpus meum essentialiter, realiter, carnaliter, cum Scriptura repugnet. Oracula daemonum obscura, non Christi. Anima manducat spiritum, non carnem [45]. Luther's gesetzlich gefaßtem Schriftprinzip stellte er die Forderung entgegen, daß die Schrift aus ihrem eignen Inhalt und dessen Mittelpunkt erklärt werden müsse [46]. Nun wieder-

---

43) Collin. — Ruchat II, pag. 467. — Scultet. II, 218.
44) Füßlin.
45) Collin.
46) Collin, Bullinger.

holte er, ganz wie Oecolampad, die beiden Prämissen seiner Lehre. Einerseits brauche die Schrift manchmal ein Wort in tropischem Sinn, z. B. „die Brüder Christi"; wolle man dies eigentlich nehmen, so verfalle man in die Ketzerei des Helvidius, daß Maria nach Jesu Geburt noch Kinder von Joseph empfangen habe. Andrerseits nöthige Joh. 6, von dieser Freiheit der tropischen Erklärung bei den Einsetzungsworten Gebrauch zu machen. Jesus sage deutlich, sein Fleisch leiblich gegessen nütze nichts; warum sollte er es dennoch den Christen leiblich zu essen befohlen haben? Jesus sage: „Wenn ich aufgefahren bin, werdet ihr „einsehen, daß ich nicht leibliches Essen gemeint habe."

Darauf erwiederte Luther [47]): „Bruder" stehe in der Schrift öfter für „Vetter." Eine solche Analogie fehle aber bei dem Worte esse. (!) Die Worte stünden nun einmal klar und deutlich da. „Wenn der Herr mir Holzäpfel fürlegte, und hieße es mich nehmen „und essen, so dürfte ich nicht fragen, warum." Christus füge zum geistlichen Genuß im Nachtmahl den leiblichen. „Das sollen wir thun „und glauben." Der Mund empfange den Leib Christi, die Seele glaube dem Worte Christi. (So scharf trennt er den nur-subjektiven Glauben von dem objektiven aber schlechthin peripherischen Empfang Christi.) — Darauf wies Zwingli nach, wie oft esse tropisch gebraucht werde, und wies nochmals den Holzapfelsupernaturalismus zurück. „Solcher Gedichte bedarf es nicht; Gott heißt uns „weder Mist noch Holzäpfel essen als seinen Leib." Es habe die Jungfrau selbst Luk. 1, 34 der Rede des Engels ein Wie entgegensetzen dürfen, und auch die Jünger Joh. 6, 52 hätten Wie? gefragt und Bericht erhalten. „Warum sollen denn nicht auch wir Bericht „aus der Schrift suchen, und Joh. 6 zu den Worten des Nachtmahls „thun zur Erläuterung?"

Die Beweise für den tropischen Gebrauch von esse, wies Luther nun rund hinweg als „Deutelei." Man müsse nicht for-

---

47) Collin, Bullinger.

schen, ob „ist“ „bedeutet“ heißt — und er selbst hatte zuvor verlangt, man solle ihm dies beweisen, wenn man ihn überzeugen wolle! – sondern sich an dem begnügen, daß Christus sage: Das ist mein Leib. „Da kann der Teufel nicht für.“ Er lehre nicht, fügte er bei [48]), daß eines Menschen Wort den Leib Christi in's Brod bringe; verba non nostra, sed Christi sunt: Facite etc. Per hoc verbum facit, ut manus sacerdotis sit manus Christi. Os non est meum, lingua non est mea, sed Christi; ich sey ein bub oder schalk [49]). So heißen die Hände der Soldaten, die unter einem Feldherrn einen Sieg erfechten, principis manus. — Die Seele könne auch einen Leib essen, fügte er wunderlich bei, nicht bedenkend, daß dies gegen seine eigne Ansicht verstieß, wonach nicht die Seele, sondern der Leib, das essende Subjekt war. „Wenn ich nach der Möglichkeit frage, falle ich „aus dem Glauben. Ich werd' zum Narren darob!“ (Solche Exklamationen zeigten, auf wie künstlicher Grundlage seine Ueberzeugung ruhte.) Wolle man est tropisch erklären, so könnte man ja gerade so gut auch die Himmelfahrt tropisch erklären. (Dazu also wollte er sich eher verstehen, als zur tropischen Erklärung des est!) „Darum gebt Gott die Ehre,“ schloß er [50]), „und glaubet den lau„teren, dürren Worten Gottes: Das ist mein Leib!“

Zwingli gab ihm stehenden Fußes diese Ermahnung zurück, und bat ihn, Gott die Ehre zu geben, und von seiner petitio principii abzustehn. „Wo ist denn euer Obersatz (daß die Worte das heißen „müssen) bewiesen“ [51])? „Wir werden das Ort Joh. 6 so schnell „nit aus der Hand lassen, da man ein' klare Erläuterung hat vom „wahren Essen seines Leibs. Ihr werdet mir anders singen müs„sen“ [52]). Luther nahm dies übel, und warf ihm vor: „Ihr redet

---

48) Diese interessante Stelle hat allein Collin notirt.

49) Wahrscheinlich eine Betheuerung: „Sonst will ich ein Schalk heißen.“

50) Collin, Bullinger, Füßlin.

51) Collin.

52) Bullinger, Füßlin.

„aus Verbunst und Haß" 53). Darauf bat sich Zwingli Bescheid aus, ob Jesus nicht Joh. 6 den Unwissenden habe auf ihre Frage Bericht geben wollen? Luther antwortete 54): „Herr Zwingel, ihr „wollet's überpoltern." Die Juden hätten 55) durch die Worte: „Das ist eine harte Rede", gezeigt, daß sie Jesu Worte von einem grobfleischlichen Essen verstanden hätten. Loquuntur de impossibili et absurdo. Nur ein solches Essen bestreite Christus. Doch solle man überhaupt Joh. 6 hinweglassen; „der Ort dienet nicht hie„her"; es sey da vom Abendmahl nicht die Rede 56). (Er vergaß, daß man doch immer fragen mußte: Wie konnte Jesus Joh. 6 so ohne weiteres das leibliche Essen verwerfen, ohne anzudeuten, daß es noch eine feinere Art desselben gebe? und wie konnte er nach einem solchen Gespräch, wie Joh. 6, ein mündliches Essen seines Leibes einsetzen, ohne daß weder er noch einer seiner Apostel sich irgendwie über den Unterschied dieses feinmündlichen und des grobmündlichen Essens aussprach? Durfte Jesus eine so unendlich wichtige Distinktion dem zufälligen Resultate späteren, theologischen Nachdenkens überlassen?)

Zwingli, warm geworden, fuhr nun mit den Worten heraus: „Nein, nein, der Ort bricht euch den Hals." Mit „dem Ort" meinte er die Stelle Joh. 6, und „den Hals brechen" war soviel wie „zur schlagenden Widerlegung dienen." Darin lag also gar nichts böses. Zwingli wollte nur sagen, Joh. 6 werde doch noch sicherlich zum Umsturz von Luther's Auffassung dienen. Luther aber verstand die Worte ganz anders. Bei „dem Ort" dachte er an die Stadt Marburg, und das Halsbrechen nahm er ernstlich, als verlange Zwingli, man solle ihn als Ketzer in loco hinrichten. Es war dies Mißverständniß um so auffallender, als Luther selbst in seiner Schrift wider die himmlischen Propheten dieselbe Redensart, ja in noch schärferer

53) Bullinger. — Collin giebt es lateinisch: Invidiose loqueris.

54) Alle.

55) Collin.

56) Collin, Füßlin.

Form, ganz in demselben allegorischen Sinn gebraucht hatte, wenn er nämlich in Betreff Carlstadt's schrieb: „Lasset uns dem Schalk an die Gurgel!" Genug, in der Meinung, daß Zwingli auf seine Hinrichtung antrage, wurde er heftig [57]), und rief: „Rühmt euch „nicht zu sehr; ihr seyd in Hessen und nicht in der Schweiz; hier „bricht man nicht also die Hälse." Er zeigte hiemit auch, welche Vorstellung er von den öffentlichen Zuständen in der Schweiz hatte. Ruhig erwiederte Zwingli: „Im Schwyzerland hält man auch gut „Gericht und Recht, und bricht niemand wider Recht die Hälse. Es „ist aber eine Landesart bei uns, also zu reden, wenn wir verstehen, „einer habe eine verlorene Sache, und werde nichts schaffen, sondern „unterliegen, wie auch die Lehre Christi Joh. 6 eure Lehre unterthut." Der Landgraf ergriff selbst das Wort, um Luther'n zu beruhigen, „der Doctor solle diese Art zu reden nit so hoch auf sich „nehmen." Da es eben Mittag und die Unterredung durch diesen Vorfall [58]) ohnehin unterbrochen war, so ward für einstweilen das Gespräch aufgehoben.

Den Nachmittag des zweiten Oktobers verlas Zwingli aus Luther's Postille und Melanthon's adnotat. ad Joann. verschie-

---

57) Quiritabatur plurimum. Collin. Hüb an sich auch heftig der Worten Zwingli's zu beklagen. Bullinger.

58) Welch sonderbare Färbung weiß doch Osiander diesem einfachen Vorfall, der lediglich auf einem, durch Luther's Eifer und Argwohn herbeigeführten Mißverständniß beruhte, in seiner Relation zu geben! Luther habe „den Zwingli freundlich ermahnt, wie sie selbst (die Schweizer) nicht eine zänkische Disputation, sondern nur ein freundlich Ge„spräch begehrt hätten", und habe ihn „gebeten, er wolle die stolzen „und trotzigen Worte sparen, bis er heim zu seinen Schweitzern käme; „wo nicht, so wollt' er ihm auch über die Schnautzen fahren" u. s. w. Darob sey Zwingli „still und eingezogen geworden." — Jene Ermahnung mag Luther, quiritatus plurimum, wohl gegeben haben. Aber warum verschweigt Osiander das Mißverständniß, aus dem sie hervorging?

dene Stellen, worin beide die Stelle Joh. 6, 63 ganz so, wie er, ausgelegt hatten; dazu fügte er noch die Bemerkung, daß die Seele es sey, die gespeist werden solle zur Auferstehung. Luther und Melanthon desavouirten nun ihre eigene frühere Auslegung, und der erstere forderte Zwingli auf, zu beweisen, daß, wenn Christus sage: „Dies ist mein Leib," dies heiße: „Dies ist nicht mein Leib." Dabei holte er nun, wie Collin berichtet, die Antwort nach, die er auf die Frage, was das leibliche Essen neben dem geistlichen nütze, des Vormittags schuldig geblieben war. Allerdings bringe dasselbe einen besondern Segen; der mündlich gegessene Leib Christi speise nämlich unsern Leib zur Unsterblichkeit. (Das ließ sich hören, doch konnte Zwingli immer noch die Gegenbemerkung thun, daß der verwesliche Leib, dessen Mund nach Luther's Ansicht Christum esse, nicht zur Unsterblichkeit bestimmt sey nach 1 Cor. 15, 50. Zwingli's Ansicht, daß das Seelische im Menschen den Keim der Auferstehung empfange und trage, war also jedenfalls schriftgemäßer, als die Ansicht Luther's.) Gottes Befehle seyen anders, als menschliche Worte. Gottes Befehle würden auch durch den etwaigen Unglauben des consecrirenden Priesters nicht unwirksam gemacht [59]. Zwingli fand es absurd, daß ein gottloser Macht haben sollte über Christi Leib. Dies wiederum schien Luther'n donatistisch, und er berief sich auf Matth. 23, 2—3. Wie wenig diese Stelle hieher passe, zeigte ihm Zwingli, und verantwortete sich dann wegen des Vorwurfs donatistischer Denkweise, indem er keineswegs eine von einem ungläubigen Priester vollzogene Taufe für ungültig erkläre, sondern nur daraus, daß die Sacramente möglicherweise auch von Ungläubigen verwaltet werden könnten, den Schluß ziehe, daß es sich bei der Verwaltung der Sacramente nicht um etwas so Großes, wie die Herbeischaffung des Leibes Christi handeln könne.

Inzwischen brach man über diesen Nebenpunkt ab, und Oecolampad kam, erst auf Joh. 6 zurück, dann auf das Gespräch mit

59) Collin, Bullinger, Füßlin, Melanthon.

Nikodemus, um zu zeigen, daß der Glauben allein, und nicht mündliches Essen, zur Seligkeit diene, worauf Luther erwiederte, daß ein rechter Glaube zugleich auch Glauben an den im Brode gegenwärtigen Christus sey. Oecolampad wies ihm seine abermalige petitio principii nach, und wehrte sich zugleich gegen den Vorwurf, daß er das Sacrament für schlecht Brod ohne Gottes Wort erkläre. Die Kirche sey gegründet auf das Wort: „Du bist Christus, der Sohn „des lebendigen Gottes," nicht auf das Wort: „Dies ist mein Leib." — Luther erwiederte: „Ich fuße und verharre nicht ohne Ursache auf „den Worten: Das ist mein Leib, und bekenne nichts destominder, „daß Christi Leib im Himmel sey und dennoch auch im Sacrament. „Nichts liegt daran, daß es wider die Natur ist, wenn es nur nicht „wider den Glauben ist." Und dabei hob er, wie Osiander berichtet, die Sammtdecke auf, und zeigte die mit Kreide auf den Tisch geschriebenen Worte.

Nun war man von der Frage nach der exegetischen Grundlage, ohne daß diese erledigt worden wäre, übergegangen zu der Frage nach der dogmatischen Möglichkeit einer localen Gegenwart Christi im Brode, d. h. nach der Person Christi. Oecolampad behauptete nämlich, daß Luther's Ansicht allerdings auch wider den Glauben sey. Der orthodoxe Glaube lehre, daß Christus nach seiner menschlichen Natur uns gleich sey.

Es war dies, objektiv betrachtet, nicht allseitig richtig. Christus ist seiner menschlichen Natur nach nicht ohne weiteres uns, wie wir jetzt sind, gleich, sondern uns, wie wir im Stande der Vollendung und Verklärung einst seyn werden. Oecolampad hätte auf die Frage eingehn müssen, inwiefern dem verklärten Menschenleibe als solchem eine Herrschaft über den Raum zuzusprechen sey. Dies würde ihn auf die Annahme, zwar nicht einer Ubiquität oder reduplicatio multiplicativa, aber doch einer unbeschränkteren Kraft des Seyns und Wirkens, als er sie dem verklärten Christus zuschrieb, geführt haben. Subjectiv aber, d. h. gegen Luther, welcher die Herrschaft Christi über den Raum nicht aus dem Unterschied der verklärten Menschheit von der noch unverklärten, son-

dern aus einer Vermischung der Menschheit mit der Gottheit ableiten wollte, — gegen Luther hatte er vollkommen recht, wenn er behauptete, daß Christus nach seiner menschlichen Natur uns gleich sey.

Luther's Antwort hat uns nur Collin, und auch dieser nur in völlig unverständlichen Andeutungen [60]) aufbehalten; doch scheint aus diesen hervorzugehn, daß Luther sich in einiger Verlegenheit befand, und nicht sogleich zu antworten wußte. Wenigstens gestand er, dies sey das beste Argument, das seine Gegner noch vorgebracht hätten. Oecolampad fuhr fort: „Wir kennen Christum nicht nach dem Fleisch;" worauf Melanthon bemerkte, daß hier nur von dem verweslichen Fleisch die Rede sey.

Von da an kam Oecolampad wieder auf die exegetische Frage zurück, und wies Luther'n nach, daß er ja selber die Einsetzungsworte tropisch erkläre, und est für continet nehme. Das sey eine synecdoche. Luther wußte nun in der Eile nichts zu erwiedern, als die Worte: „Das befehlen wir Gott. Synekdoche ist, wie ein „Schwert in der Scheide, oder ein Kandel (Kanne) mit Bier." Es sey das „eine eingefaßte Red", „wie das Bier in der Kanne, so sey „der Leib Christi im Brode"; die von den Gegnern behauptete Metonymie oder Metapher dagegen nehme den Leib hinweg.

Hiemit bewies er nun freilich, daß dem Resultate nach ein Unterschied zwischen beiden Erklärungen sey. Aber hatte er irgend den Satz widerlegt, daß auch er tropisch erkläre? Er mochte etwa im Sinne haben: sein Tropus, die Synekdoche, führe zu einem Sinne, der mit den nicht tropisch gefaßten Einsetzungsworten noch das gemein habe, daß nach beiden das dargereichte der Leib Christi sey.

---

60) Lutherus: Donec veniat etc. Vos distinguitis humanitatem et divinitatem; ego non curo. Pauperes semper habebitis, me non etc. Optimum argumentum, quod hodie adduxistis. (Meinte er damit eben jenen Spruch Pauperes etc.? und hatte Oecolampad diesen citirt?) Substantialiter ut natus est a virgine, ita est in sacramento. Requiritur analogia fidei, ad Hebr. 11.

Aber so nahm er sie in doppeltem Sinn zugleich! Erstlich: „dies dargereichte ist der Leib Christi (abgesehn, daß es nebenbei auch Brod ist)", zweitens: „dies Brod enthält den Leib Christi." Welch ein Chaos von Paralogismen [61])!

Als Luther auf weitere Einwürfe nur die Versicherung gab, „der Text fordere hier einen solchen Tropum", so lenkte Zwingli wieder auf die dogmatische Frage zurück, und bei ihr blieb man dann bis zum Schlusse des Gespräches. Er berief sich auf Röm. 8, 3, Phil. 2, 7, Hebr. 2, 17, daß Jesus der Menschheit nach uns gleich sey, also einen wahren menschlichen Leib habe. Dazu gehöre, erstlich daß Jesu Leib überhaupt ein wahrer Leib, d. h. gestaltet und umschrieben, zweitens, daß er nicht an mehreren Orten zugleich sey. Dasselbe lehrten auch Fulgentius und Augustinus. — Luther, sichtlich in die Enge getrieben, half sich mit einem, seiner wahrlich unwürdigen Argument. „So er uns in alle „Wege gleich ist, hat er auch ein Weib und schwarze Aeuglein gehabt" [62]). Als ob der Besitz eines Weibes und schwarzer Augen zu den wesentlichen Proprietäten der menschlichen Natur gehörten! Dazu rief er: „Ich hab es vorher gesagt, und sag' es wiederum: „Ich will der mathematica nicht." — Zwingli antwortete, er rede nicht von der mathematica, sondern von dem Worte Gottes. Phil. 2, 7. Christus habe die *μορφὴ ἀνθρώπου* angenommen. Als Zwingli die Stelle griechisch las, rief ihm Luther zu, er solle sie lateinisch oder deutsch lesen. Zwingli entschuldigte sich: „Ihr sollt's „mir nicht verargen; denn ich nun auf zwölf Jahr mich an das grie„chisch Exemplar gewöhnt hab." Dann willfuhr er, und Luther gab zu, daß Christi Leib umschrieben sey [63]). Es wurde

---

61) Auch Bucer in seinem Bericht sagt, die Lutheraner seyen hier unter sich uneins. Alii dixerunt, sub pane Christi corpus contineri, alii, per „Hoc" demonstrari non panem, sed ipsum corpus Domini.

62) Außer Collin, Bullinger u. s. w. erzählt dies auch Brenz.

63) Collin, Bullinger, Füßlin.

nun [64]) der Begriff der Umschriebenheit noch festgestellt durch das Gleichniß der von ihrer Schaale in bestimmte Grenzen eingeschlossenen Nuß oder des in seine Rinde eingeschlossenen Baumes; nun behauptete zwar Luther dazwischen, Gott könne auch machen, daß Christi Leib nicht in loco sey, allein Zwingli erwiederte: Gott gebe uns nicht so unbegreifliche Dinge vor [65]), und Luther wurde nach einer langen controversia über den Begriff des Raums doch zur Wiederholung der Conzession, daß Christi Leib umschrieben sey, genöthiget. Als aber Zwingli [66]) hieraus den wahrhaft tautologischen Schluß ziehen wollte, daß also Christi Leib räumlich und an einem bestimmten Orte sey, rief Luther ärgerlich: „Ich will's nit gehabt „haben; ich will sein gar nicht" [67]). Verwundert fragte Zwingli: „Was ist das? Muß man denn grade das, was ihr wollt?" Hiemit ward das Gespräch abgebrochen.

Sonntag den 3. Oktober, vor Tische (wahrscheinlich nach geendetem Gottesdienst) knüpfte Zwingli wieder an Luther's letzte Conzession an, und zwar mit derselben Schlußfolgerung. Luther setzte ihr die Behauptung entgegen: im Sacrament sey Christi Leib nicht auf räumliche Weise, non localiter. (Dadurch fiel er von seiner frühern Ansicht — man denke an das Gleichniß vom glühenden Eisen! — ab, und von dem Augenblick an sehen wir ihn zwischen der alten und neuen Vorstellung mehrfach schwanken.) Gott könne machen, daß ein Körper, auch der Körper jedes Menschen, „etiam corpus meum", an einem Ort oder auch nicht an einem Ort sey. (Hier führte er seine Lehre rein auf die Allmacht Gottes und nicht mehr auf das Verhältniß der beiden Naturen zurück.) „Es sagen auch die Sophisten", fuhr er fort, „daß Ein Leib „wohl möge an vielen Orten seyn, das mir nit mißfällt." Die Welt sey auch ein Körper und doch nicht an einem Ort. (Aber wird die

---

64) Collin.

65) Melanthon.

66) Collin, Bullinger. Füßlin.

67) Collin, Bullinger, Füßlin, Melanthon.

Welt als begrenzter Körper gedacht, so nimmt sie allerdings einen bestimmten Raum ein.) Zwingli sprach: „Es steht euch, Herr Doc„tor, nit wohl an, daß ihr zu den Sophisten fliehen müsset. Der „Sophisten acht' ich gar nüt." Luther schließe vom posse auf's esse, und „ob der Himmel an keinem Ort, d. h. nirgends sey, oder „wie des Himmels Leib sich reime zum Leib Christi, geb' ich den „Verständigen zu ermessen, was das für ein Argument und Rede „sey. Bewähret, daß der Leib Christi an vielen Orten zugleich sey." Luther erwiederte: „Das ist mein Leib. Und wird aber das Sa„crament an vielen Orten genossen, darin man nit allein Brod, son„dern auch den Leib Christi wahrlich isset; darum ist der Leib Christi „zumal an vielen Orten." Noch einmal protestirte Zwingli in aller Geduld gegen diese mehr als unverständige petitio principii. „Das „folgt nit aus den Worten Christi, von deren Verstand wir hier „disputiren. So nehmet ihr euern Verstand, den wir sagen falsch „seyn, immerdar als für gewiß und recht, und habet aber euern „Verstand noch nie bewähret." Er berief sich nochmals auf die ihm bereits zugegebene Umschriebenheit des Leibes Christi, und las zum Ueberfluß noch einige Stellen aus Fulgentius, darunter folgende: Non humana Christi natura fuit ubique diffusa, sed quoniam unus idemque Dei filius atque hominis filius, verus Deus ex patre, sicut verus homo ex homine, licet secundum veram humanitatem suam localiter tunc esset in terra, secundum divinitatem tamen, qua loco nullatenus continetur, coelum totus impleret et terram. Luther'n warf er vor, daß er geschrieben hatte, „es sey alles voll vom Leibe Christi", und ferner: „wenn „Christus nicht auch nach der Gottheit gelitten hätte, wäre er mein „Heiland nicht." — Luther wendete ein, Fulgentius rede dort nicht vom Abendmahl. (Als ob er darum minder die Umschriebenheit des Leibes Christi behauptete!) Fulgentius nenne das Abendmahl auch ein Opfer, und es sey doch keines. Zwingli wies den ersteren Trugschluß zurück, und in Betreff des letzteren Einwands zeigte er, daß Fulgentius in demselben Sinne, wie Augustinus, das Nachtmahl ein Opfer nenne, nämlich als Gedächtniß des Opfers Christi. Dies

mußte Luther nach einigem Streite zugeben [68]), wiederholte aber von neuem seine auf die Einsetzungsworte begründete petitio principii. „Christi Leib mag seyn an vielen Orten, denn er sagt: Das „ist mein Leib, da ist er nun im Brod." Hier hatte er sich gefangen, d. h. in Widerspruch gebracht mit seiner frühern Behauptung, daß Christus im Brode nicht als an einem Orte sey. Jetzt sagte er ja, er sey in vielen Broden als an vielen Orten. „Ist er dann da im Brod," rief nun Zwingli, „so ist er zwar da „als an einem Ort. Da hab ich euch, Herr Doctor!" Ohne Verlegenheit erwiederte aber Luther: „Gott geb', er sey in loco, an „einem Ort, oder nit, das befehl ich Gott, und thut mir sein Ge„nüge, und bleib dabei, daß er sagt: Das ist mein Leib." Diese Art, sich jeder logischen Folgerung durch pure Dreistigkeit zu entziehen [69]), war denn doch zu stark, und konnte auch auf den Landgrafen keinen andern, als den ungünstigsten Eindruck hervorbringen. Zwingli sagte: „Es sieht männiglich, Herr Doctor, daß eure Ant„wort ist petitio principii und ein haderiger Zank. Denn gleicher „Gestalt möchte ein Zänkischer herfürbringen unsers Herrn Wort am „Kreuz zu seiner Mutter, zu deren er sprach: Sieh' das ist dein „Sohn, und redt aber von Johannsen dem Evangelisten, und wie„wohl ihm solch Wort Christi genugsam erläutert wäre, möchte er „für und für schreien: Nein, nein, ihr müsset mir die Wort Christi „bleiben lassen; die lauten theuer: Ecce filius tuus, sieh' dein

---

68) Collin: Ibi Lutherus sacrificium vocavit in dubium (?), ne cederet de sententia. Quod cum Zwinglius ei objecisset, dictum revocavit.

69) Daß Luther die von dem Begriff der Leiblichkeit hergenommenen Argumente alle mit der Bemerkung abgewiesen habe, daß hier die Vernunft nicht zu entscheiden habe, erzählt auch Melanthon (an Johann v. Sachsen) offen genug. Multa ... allegant: quod Christus verum corpus habeat, quod idem nobis similis sit, corpus in loco esse oportere etc. Ad illa omnia responsum et saepius repetitum est: rationem nostram de his judicare non debere.

„Sohn, sieh' dein Sohn, sieh' dein Sohn. Was wäre aber das ge-„machet? Also thut ihr, Herr Doktor auch." Luther leugnete, eine petitio principii gemacht zu haben. Die Einsetzungsworte bedürften keiner sonstigen Erläuterung, sondern seyen in sich vollkommen klar [70]). Dies leugnete Zwingli, behauptete die Nothwendigkeit, Schrift durch Schrift zu erläutern, und forderte ihn nochmals auf: „Saget uns „doch heiter heraus: Ist der Leib an einem Ort?" Brenz fiel ein: „Er ist ohn' ein Ort." Da las Zwingli folgende Worte Augustin's ad Dardanum: Secundum hanc formam (humanam) non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non est autem consequens, ut, quod in Deo est, sit ubique ut Deus. Christum Dominum nostrum etc. et ubique totum praesentem esse non dubites tanquam Deum, et in eodem templo Dei esse tanquam inhabitantem Deum et in loco aliquo coeli propter veri corporis modum. Wiederum half sich Luther kläglich genug mit der Bemerkung, Augustin rede dort nicht vom Nachtmahl, sah sich aber zuzugeben genöthigt, daß Christus im Brod nicht als an einem Ort sey. „So ist er," sagte Oecolampad, „nicht leibhaftig und wahrhaft da," denn zum wahren Leib gehöre die Räumlichkeit [71]). „So habt ihr also eure Lehre vom Sacrament selbst bloß-„gestellt." Hier unterbrach wieder der Mittag.

Nach Tische fand noch ein Gespräch zwischen Oecolampad und Luther statt. Der erstere knüpfte an das Zugeständniß, daß Christi Leib im Brode nicht localiter sey, die Bitte an, ohne alles Gezänk ernstlich zu erklären, wie er denn im Brode sey. Es mußte sich ja nun herausstellen, ob Luther völlig zur Ansicht von Brenz übergehen würde, wonach im Brode nur uneigentlich der Leib Christi, eigentlich vielmehr nur die Kraft, denselben unsichtbar und innerlich zu conferi-

---

70) So wenigstens verstehe ich die Worte bei Collin: Non petimus principium; nam articulus fidei non probatur per articulum.

71) Collin, Bullinger, Füßli, Brenz.

ren, war. Von dieser Vorstellung des actus in actu ausgehend hatte Brenz am Vormittag so bestimmt erklärt, der Leib sey im Brode „sine loco". Aber mochte sich auch Luther hiezu verstehen?

Obwohl er das sine loco sich hatte abnöthigen lassen, dachte er hiebei doch ohne Zweifel an etwas ganz anderes, als Brenz, nämlich nicht an den actus in actu, sondern an jene „definitive Art der Gegenwart", wie er sie in seinem großen Bekenntniß entwickelt hatte. Sobald er auf Oecolampad's Verlangen einer positiven Bestimmung des negativen „sine loco" einging, mußte diese Differenz zwischen ihm und Brenz an den Tag kommen. Dies wohl merkend, wich er deshalb der geforderten Erklärung durch einen abermaligen Salto mortale, eine abermalige dreiste petitio principii aus, und sprach: „Ich lasse mich nicht weiter dringen, und bestehe bei den „Worten Christi: Das ist mein Leib." Mit einem solchen Gegner war nichts anzufangen. Oecolampad suchte abermals eine andre Stelle, wo er Eingang finden möchte. Er las von neuem jene Stellen aus Fulgentius und Augustinus. Luther erwiederte: „Augustin „und Fulgentius habt ihr auf eurer Seite; wir aber haben die an„dern Lehrer alle auf der unsrigen" Jener bat ihn, nur irgend eine Stelle aus irgend einem derselben anzuführen, die seine Lehre von der Person und dem Leibe Christi bestätige. Aber Luther, fest entschlossen, das Sic volo sic jubeo durch alle Instanzen durchzuführen, hatte die Stirn auch auf diese Forderung zu antworten: „Wir „werden nichts anzeigen und uns weiter nicht einlassen. Wir haben „genug an des Herren Wort: Das ist mein Leib." Selbst in einer rein dogmenhistorischen Frage erklärte er sich also für infallibel. Weil er gesagt, die andern Väter seyen seiner Meinung, so war's genug, so waren Beweise unnöthig [72])!

---

72) Osiander und Brenz trugen inzwischen mehrere patristische Stellen für Luther's Ansicht schriftlich zusammen, und übergaben sie nach dem Gespräch dem Landgrafen. Vgl. Melanthon im Corp. ref. I, 1101 und 1105, Riederer II, 346 ff.

Die Schweizer hätten vielleicht am besten gethan, sofort das Gespräch ohne weiteres abzubrechen. Behandelte er sie doch verächtlicher als je! betrug er sich doch, als hänge es von seiner Gnade ab, inwieweit er sich mit seinen Gegnern auf ein Gespräch über irgend einen Punkt einlassen wolle! als hätten diese das Gespräch erbettelt! als sey er da, um herablassend diejenigen Einwürfe, die er für gut finde, anzuhören und dann abzufertigen! Aber die Geduld der Schweizer war noch nicht erschöpft. Sie gingen nun auf den Begriff von Sacrament ein [73]), und vereinigten sich mit Luther dahin: sacramentum sacrae rei signum esse, ein Satz, der freilich wieder einen doppelten Sinn zuließ, jenachdem man mit Augustin und den Schweizern unter dem Sacrament das signum, oder mit Luther die gesammte, aus signum und res bestehende Handlung verstand. Man konnte mit Zwingli das Brod als Zeichen des Leibes Christi, oder mit Luther die Handlung der Darreichung Christi als Zeichen der Gnade Gottes fassen. Ueber diesen Doppelsinn jenes von beiden Theilen zugestandenen Satzes scheint man anfangs nicht klar gewesen zu seyn [74]). Dahin vereinigte man sich noch, daß die Sacramente Symbole seyen, die aber etwas weiteres bedeuteten, symbola sancta, et sic, ut amplius aliquid significent, et intellectui repraesentent aliud. Auch dies gab Luther noch zu; daß er aber einen andern Sinn, als Oecolampad, damit verband, zeigte er, indem er nun die signa naturalia von den signis a Deo constitutis unterschied, ohne Zweifel um zu zeigen, daß letz-

---

73) Diese Episode findet sich in Collin's Notaten, und abermals in räthselhaft kurzen Bemerkungen. Außerdem in Melanthon's Berichten weitläufiger.

74) In welchem Sinn Luther zugab, sacramentum signum esse, sagt Melanthon (an Johann v. Sachsen) deutlich. Coena Dominica significat, Christi morte pro nostris peccatis satis factum et remissionem peccatorum nobis promissam esse, et tamen non sequitur, Christi corpus ibi non adesse.

tere eine kräftige Wirkung mit sich führten. Gerade hierin gaben ihm nun aber die Schweizer nach [75]), und sofort wendete sich der Streit wieder auf Augustin's Lehre zurück.

Luther behauptete, die aus Augustin beigebrachten Stellen seyen aus dessen Jugend, oder seyen dunkel und doppelsinnig, und da beides nicht zu erweisen war, erklärte er, daß die Kirchenväter überhaupt keine Autorität seyen. Dafür hatte auch Oecolampad sie nicht ausgegeben. „Wir ziehen die alten Lehrer darum an," sagte er, „daß „männiglich sehe, daß wir nicht eine neue Lehre haben; wir bauen „darum nicht auf sie, sondern auf das Wort Gottes. So ist auch „männiglich kund, wer und wie Augustinus sey, daß er auch nicht „nur seine Meinung von dieser Sache, sondern der ganzen Kirche, „die damals gewesen ist, beschrieben und bekannt habe."

Hiemit schloß das Gespräch. Luther ermahnte seine Gegner noch einmal, sie sollten zu seiner Meinung treten, da er doch das helle Wort Gottes für sich habe. Zwingli und Oecolampad protestirten feierlich dagegen, und riefen die Zuhörer zu Zeugen auf, daß Luther seine Lehre nicht mit Gottes Wort bewiesen, sondern sie ihn aus Gottes Wort und den Vätern des Irrthums überführt hätten [76]); „wir „haben denn doch," fuhr er fort, „angezeigt, daß wir nicht leichtfertig „noch ohne Ursache und große Bewegung auf unsere Meinung gekommen sind." Luther erwiederte: „Wir wissen allzuwohl, daß ihr „große Ursache hattet, die Sache ist aber darum nicht besser." Befragt, ob sie noch weiteres vorzubringen wünschten, antworteten die Schweizer: nein, da Luther ihre bisher vorgebrachten Gründe nicht habe anhören wollen [77]), so könnten sie ermessen, daß er das nachfolgende noch weniger annehmen würde. Luther

---

75) De signis naturalibus et signis a Deo constitutis consentiunt.

76) Soweit berichten alle. Das weiter folgende ist aus Osiander und Brenz.

77) Man bemerke, daß es die lutherischen Berichterstatter, Osiander und Brenz, sind, welche diese Aeußerung erzählen.

sagte hiezu: „Nun, ihr habt doch nichts erwiesen, deß giebt euch „euer eigen Gewissen Zeugniß.“ Der Kanzler Feige mahnte nun zum Frieden, und bat, sie sollten nach einem Mittel suchen, um einig zu werden. Luther erwiederte: „Ich weiß kein anderes Mittel, als „daß sie Gottes Wort die Ehre geben, und glauben mit uns.“ Das konnte er Männern zumuthen, von deren Argumenten er nicht ein einziges widerlegt, deren Gründen er sich unaufhörlich durch einen groben Zirkelschluß oder durch runde Verweigerung jeglicher Antwort entzogen, denen er mehrere Punkte sogar nachgegeben hatte! Die Schweizer wiederholten, daß sie bei dem Glauben blieben, daß der Leib Christi im Sacrament (d. h. nach ihrem augustinischen Sprachgebrauch: in Brod und Wein) nicht gegenwärtig sey. Heftig sprach Luther: „So wollen wir euch fahren lassen und dem gerechten Ge„richte Gottes befehlen; der wird es wohl finden, wer Recht hat.“ Oecolampad erwiederte: „Wir wollen dasselbe auch thun und euch fahren lassen.“ „Zwingli aber gingen, daß es jedermann „merkte, die Augen über.“ —

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen, um das ganze Gespräch zu überblicken. Soviel ist gewiß, daß Luther seine Sache viel besser und geschickter hätte vertheidigen können. Seine Methode, immer und immer wieder auf die vier ersten Einsetzungsworte als auf keiner Erläuterung bedürftige, an sich schon vollkommen klare Worte, zurückzukommen, brachte ihm selbst den allergrößten Nachtheil. Sie brachte ihn zu Aussprüchen, die ihm als Zirkelschlüsse alle Augenblicke vorgeworfen wurden. Sie nahm sich besonders darum schlecht aus, weil er sich das Zugeständniß einer Synekdoche doch mußte abdringen lassen, und besonders übel vertrug es sich mit der von ihm behaupteten zweifellosen Klarheit der Einsetzungsworte, daß er in der daraus gezogenen Lehre sich selbst schwankend erwies, und bald eine locale, bald eine nicht locale Gegenwart lehrte. Dies alles mußte auf den unbefangenen Zuhörer den Eindruck der Ueberlegenheit Zwingli's machen, namentlich auf den Landgrafen, von dessen Urtheil wir bald hören werden. Schlimmer noch war es, daß Luther die trefflichste Gelegenheit, Zwingli'n eine tiefere Auffassung

des Momentes der **Lebensgemeinschaft** beizubringen, völlig unbenützt vorübergehen ließ. Daß mit dem Glauben eine manducatio spiritualis, eine centrale Vereinigung mit Christo, gegeben sey, hatten die Schweizer gleich anfangs zugestanden; hätte Luther nun gezeigt, wie es ihm hauptsächlich darauf ankomme beim Sacrament einer neuen Steigerung dieser Einheit mit Christo, einer neuen Mittheilung Christi, gewiß zu werden, so würde er Zwingli von da aus wohl zu dem Geständniß des Brenzischen actus in actu (wenn auch, freilich nimmermehr zu der Annahme einer mündlichen peripherischen Nießung, einer Gegenwart der substantia in substantia) gebracht haben, und er selbst würde wohl von den Fesseln seiner ängstlichen, übereilten Exegese frei geworden seyn, und für seine Idee eine bessere exegetische Begründung gefunden haben. So aber steifte er sich gerade auf das, was seine **schwächste** Seite war, auf jene Exegese, die die Worte der Einsetzung unmittelbar auf den **verklärten** Leib Christi bezog, und aus dem est durch Spitzfindigkeit ein continet machen wollte. So war Zwingli durchaus in seinem Rechte gegen ihn, und man hätte es ihm übel nehmen müssen, wenn er unter solchen Verhältnissen einen Schritt breit nachgegeben hätte.

Aber, wird man fragen, ist dies denn nun nicht ein Beweis für die **Fruchtlosigkeit** dieses Gespräches? Wo kommen denn nun jene guten Folgen des Gespräches hin? Allerdings, eine Vereinigung über das h. Abendmahl wurde nicht bezweckt, aber soviel hatte Luther doch lernen und erfahren müssen, daß er es weder mit Schwärmern noch mit „kindischen Menschen" zu thun habe. Zudem mußte er anerkennen, daß man in den Grundlehren des Christenthums einig sey.

Zwar auch nach beendetem Gespräch fing er noch einmal davon an [78]), daß „wenn man einig werden wolle, man nicht allein vom Sacrament, sondern von noch mehreren andern Stücken handeln müsse", doch hatte er es diesmal besonders auf die armen Straßbur-

---

78) Ueber das Folgende vgl. **Schmitt**, S. 119 ff.

ger abgesehn. In deren Namen standen Sturm und Bucer auf, forderten ihn auf, zu sagen, worin sie irrten, legten ihm aus dem Stegreif eine kurze Summe all ihres Glaubens dar, und baten ihn, zu sagen, was daran unrecht sey. Er zog sich aber nun sogleich zurück, mit dem Vorwand, er sey ja nicht ihr Richter, wisse ja auch nicht, ob sie in Straßburg wirklich so lehrten, wie sie jetzt sagten (!) und überhaupt „ihr bedürft ja auch kein Zeugniß von mir, denn ihr rühmt „euch ja überall, ihr hättet nicht erst von uns gelernt." Da kam jene schwächliche Eifersucht wieder zum Vorschein.

Als aber Bucer ernstlich darauf bestand, Luther solle entweder anzeigen, was sie unrecht lehrten, oder seine Anschuldigung zurücknehmen, so sagte Luther ärgerlich: „Ich bin euer Herr nicht, euer „Richter nicht, euer Lehrer auch nicht, so reimet sich unser Geist und „euer Geist nicht zusammen; sondern es ist offenbar, daß wir nicht „einerlei Geist haben. Denn das kann nicht einerlei Geist seyn, da man „an einem Orte die Worte Christi einfältiglich glaubt, und am an„dern denselben Glauben tadelt." Die Worte Christi, und seine Erklärung der Worte Christi, war ihm natürlich identisch! Seinen petitionibus principii nicht glauben, hieß ihm: Gottes Wort nicht glauben. Eine Stelle aus Gründen der Schrift und um der chalcedonischen Lehre willen anders auslegen, als er sie ausgelegt, hieß ihm: der Schrift nicht glauben. Und so fand er in den Gegnern „einen andern Geist." Allerdings einen andern Geist, als jenen Geist, der nachmals Jahrhunderte lang in seinen Nachfolgern gewaltet hat, und sie auch immer die lutherische Erklärung der Worte Christi mit den Worten Christi selber verwechseln ließ!

Der Landgraf konnte natürlich an eine weitere Fortsetzung des Gespräches nicht denken, welche übrigens auch dadurch bedenklich ward, daß in eben jenen Tagen der sogenannte Sudor Anglicus (eine Art Pest, die zuerst 1486 in England auftritt) in Marburg ausbrach [79]. Doch ganz unversöhnt wollte er die beiden Parteien

---

79) Ganz ohne Hoffnung, daß eine Vereinigung bezweckt werden könne,

nicht ziehen lassen. Luther wollte sich indeß nur unter der Bedingung dazu verstehen, seine Gegner als Brüder anzuerkennen, wenn sie die Gegenwart Christi im Brod anerkennten; ob sie sich diese als locale oder nicht locale dächten, sollte freigelassen seyn [80]. Darauf

---

war doch selbst Melanthon nicht. Er sagt (im Anhang zum chron. Ursperg): Triduo duravit colloquium, et durasset diutius spe uberioris tum concordiae futurae, nisi horrendus ille morbus ... vocatos dispersisset.

80) Osiander allein sagt, Luther habe selbst dann brüderliche Liebe zugestanden, wenn die Schweizer auch nur eine geistige Gegenwart Christi im Sacrament zugäben; nur das Eine habe er gefordert, daß Christus mehr als im bloßen Gedächtniß gegenwärtig sey. Das ist jedenfalls schief dargestellt. Von einer geistigen Gegenwart im nachherigen Sinne Calvin's oder Melanthon's, d. h. von einem mit dem leiblichen Akte des Essens verbundenen Akte der inneren, centralen, geistlichen Mittheilung Christi an uns, war von keiner Partei aus die Rede gewesen, konnte es auch nicht. Die einzige Frage zur Marburg war die: Redet Christus von seinem gebrochenen Leib und stellt das gebrochene Brod als dessen Zeichen dar? Oder redet er von seinem verklärten Leib, und sagt, dieser Leib sey substantiell im Brode. — Das letztere war Luther's Hauptsatz; ihn konnte er nicht nachlassen. Nur das, ob man sich diese Gegenwart als „locale" oder „definitive-repletive" (nach seiner bekannten Distinction) denken wolle, konnte er nachlassen. — Die Schweizer ihrerseits konnten jene ganze exegetische Voraussetzung nicht zugeben. — Hätte aber Luther, wie Osiander behauptet, sich mit der Annahme der manducatio spiritualis zufrieden gegeben, so wäre schon a priori unbegreiflich, wie die Schweizer diese nicht sollten zugegeben haben, da sie sich ja in Betreff ihrer gleich am Anfang des Gesprächs mit Luther einig erklärt und nur darüber gestritten hatten, ob neben dieser manducatio spiritualis noch eine manducatio oralis stattfinde; zudem wird ja im 15ten Marburger Artikel (siehe unten) ausdrücklich von Luther selbst gesagt, und von Zwingli unterschrieben, daß in Betreff der manducatio spiritualis beide Theile einig seyen!

konnten sich die Schweizer nach bestem Gewissen nicht einlassen. Warum sollten sie durch Luther's Wünsche ihrer Gefälligkeit ein Zugeständniß abdringen lassen, das seine Gründe ihrer Ueberzeugung nicht aufgedrungen hatten? — Da auf diese Weise keine Vereinigung zu Stande kam, veranstaltete der Landgraf den 4. Okt. noch ein Privatgespräch zwischen Zwingli, Oecolampad, Melanthon und Luther, und ebenso zwischen Brenz, Osiander, Hedio und Bucer. Der letztgenannte, der auch nachmals oft durch eine Uebereinstimmung in Wörtern die Uebereinstimmung in der Sache ersetzen zu können glaubte, verstand sich zu dem Satze, daß Christi Leib in und mit dem Brode gegeben werde, jedoch nur den Gläubigen. Was er sich dabei gedacht, wird sich uns später zeigen. Als Bucer nachher mit den Schweizern zusammenkam, gab er auch jenes Zugeständniß wieder auf. Luther und Zwingli waren zu gar keiner Vereinigung gelangt. — Da wünschte der Landgraf, daß sie sich, der Einen Lehrdifferenz unerachtet, doch um der Einheit in allen übrigen Glaubenspunkten willen als Brüder anerkennen möchten; die Schweizer waren nicht allein bereit dazu, sondern baten Luther sogar darum, was ihnen dieser nachher sehr hochmüthig auslegte [81]). Was Zwingli aus reinem Gefühl christlicher Liebe, aus dem Gefühl der Pflicht einigen Zusammenhaltens auch bei noch vorhandenen Differenzen, aus dem

---

81) Luth. an Agric. 12. Okt. 1529. Mel. an Agric. eod. — Besonders Luth. an Link den 28. Okt. Satis et plusquam satis se humiliarunt et fraternitatem nostram ambierunt. Ebendaselbst: „Amsdorf meint, die Weissagung Osiandri sey genugsam erfüllet, da er vor zwei „Jahren Zwinglio vorausgesagt, der als ein Ahab über der Hoffnung „des zukünftigen Sieges getrotzet: er werde innerhalb drei Jahren zu „Schanden werden. Nun hätten sie solcher Leute Brüderschaft von „freien Stücken suchen müssen und doch nicht erlangen können.“ Luth. an Probst Jakob (Hall. Ausg. XVI, pag. 2825): „Solches hat sie „sehr angefochten, daß sie den brüderlichen Namen bei uns nicht haben „erlangen mögen, sondern als Ketzer davon ziehen müssen.“ Hielt sich Luther wirklich für einen Pabst?

Gefühl der Hoffnung späterer Ausgleichung that, legte man ihm aus, als habe er es aus Bedürfniß und im Gefühl der Schwäche gethan! als habe er bei Luther betteln müssen um seine hohe Gunst und dieselbe nicht erlangt! Welcher Geist Zwingli'n trieb, das zeigte er, als er mit thränenden Augen, angesichts des Landgrafen, auf Luther zuging, ihm die Hand bot und sagte, es seyen keine Leute auf Erden, mit denen er lieber wollte einig seyn, als mit den Wittenbergern[82]. Lag darin nicht seine ganze edle aufrichtige Anerkennung der Größe und der Verdienste seines Gegners? Lag darin nicht das offenste Zeugniß, daß sein Gewissen, und sein Gewissen allein, ihn hindre eine Einigkeit, die er so sehnlich wünschte, um den Preis einer verleugneten Ueberzeugung zu erkaufen? Lag darin, dem stolzen Luther gegenüber, nicht ein Akt der Demuth und Selbstverleugnung von Seiten des freien Schweizers, der der Gnade Luther's in keiner Weise bedurfte? Mit dem harten, ja höhnischen Wort: „Es wundre ihn, daß sie ihn, dessen Lehre sie für falsch hielten, doch als einen Bruder erkennen wollten; sie müßten wohl selbst nicht viel auf ihre Lehre halten," stieß er die dargebotene Hand zurück. Soviel aber gewährte er großmüthig genug den dringenden Bitten des Landgrafen, daß er den Schweizern diejenige allgemeine Liebe, die man auch den Feinden schuldig sey[83]), wolle angedeihen lassen. Nun, das war seine Schuldigkeit.

Auch hiermit war nun nicht viel geholfen. Aber zwei andere, höchst wichtige Schritte setzte der Landgraf doch durch. Erstlich das gegenseitige Versprechen, keine Streitschriften mehr wechseln zu wollen. Sodann die Verabfassung und Unterschrift von vierzehn Unionsartikeln, worin diejenigen Punkte der Lehre, über die man einig wäre, sollten ausgesprochen werden. Und dies sind nun die glänzendsten und wahrhaft großartigen Resultate des Marburger Gesprächs. Das erstere hat

---

82) Bullinger II, S. 236. Luther an Probst Jakob.
83) Luther an Gerbellius, den 4. Okt. Bei De Wette III, 511.

unsägliches Uebel verhütet, und wenigstens für die nächsten Jahrzehende segensreich gewirkt, indem dadurch jener Waffenstillstand, die Wittenberger Concordie, hiedurch aber wiederum die ruhige Ausbildung der calvinisch-melanthonischen Mittellehre möglich wurde. Das zweite hat ein für alle Folgezeit wichtiges Resultat geliefert.

Wohin würde es doch gekommen seyn, wenn der Schriftstreit zwischen Zwingli und Luther sich in der begonnenen Weise noch länger fortgesetzt hätte? Jedenfalls wäre ein offener Bruch zwischen Evangelischen und Evangelischen schon damals erfolgt, und wie mußte hiedurch in politischer Hinsicht der Muth der Papisten wachsen. Eine Verständigung über die Lehre war dann ohne Zweifel gar nicht mehr möglich; das Dogma wäre wie begraben gelegen unter dem immer mehr anwachsenden Wust der persönlichen Zänkerei. Nun dagegen mußte auch der bloße Waffenstillstand schon, das bloße Schweigen der beiden Gegner, bei dem gemeinsamen Feind den imponirenden Eindruck erwecken, daß doch nicht alle Bande der Einigkeit abgeschnitten, daß immer noch eine Hoffnung, wenn auch für spätere Zukunft, da sey. Wir finden fortan die Partei rege, welche zu verständigen, zu vermitteln sucht zwischen den beiden Polen. Wir finden, wie in dieser Zeit der Gemüthsruhe Melanthon einen Schritt innerer Entwicklung thut, indem er das, was den Schweizern an Luther mit Recht anstößig gewesen, die peripherische Art der Einigung, aufgiebt, den edlen Kern der lutherischen Lehre aber, nämlich den sacramentlichen Akt realer Mittheilung, beibehält. Wir finden, wie ein junger genialer Theologe, seinerseits ebenfalls schon zuvor nach Weiterbildung der Abendmahlslehre trachtend, aus der Schweiz vertrieben in den Dienst der lutherischen Kirche tritt, auf mehreren Religionsgesprächen mit Ansehn auftritt, Melanthon's nähere Freundschaft theilt, in der Abendmahlslehre desselben die seinige völlig wiederfindet; wir finden, wie er nachher auch die Schweizer von der zwinglinischen Basis höher empor zu führen strebt zur melanthonischen Lehre. Calvin hätte dies nicht vermocht, es wären alle diese Verhältnisse und Constellationen unmöglich gewesen, hätte Philipp nicht jenen, wenn auch nur oberflächlichen Waffenstillstand zu Stande gebracht.

Denn einen oberflächlichen hat man ihn wohl mehrfach genannt. Nicht so ganz mit Recht. Wenn zwei Personen im Fundamente des christlichen Glaubens sich eins wissen, und in einem einzelnen abgeleiteten Dogma [84]), von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, und durch des Fleisches Schwachheit an der gegenseitigen Verständigung verhindert [85]), den Entschluß fassen, vorderhand mindestens den Streit nicht weiterzuführen, so entbehrt eine solche Einigung des tieferen Grundes nicht. Das Concordat äußeren Friedens ruht, wenn auch nicht auf einer bereits entwickelten einheitlichen Lehre, doch auf der Anerkenntniß eines gleichen Lehrfundamentes, und auf der Hoffnung, daß von da aus entweder der Widerpart noch könne überzeugt, oder zwischen beiden Theilen eine höhere Einheit gefunden werden.

Nun war es gewiß von höchster Bedeutung, daß diese Basis einer zu hoffenden, künftigen Union urkundlich anerkannt, festgestellt und niedergelegt wurde. So wurde Luther'n jener öfter gebrauchte Vorwand, daß die Schweizer auch im Prinzip und in mehreren Fundamentalartikeln von ihm abwichen, durch Philipp's

---

84) „Abgeleiteten Dogma" sagen wir absichtlich, nicht „Nebenlehre." Eine Nebenlehre ist die vom Nachtmahl allerdings nicht, sowenig als dies die Krone des Gemeindelebens bildende Sacrament eine Nebensache ist. Aber ein abgeleitetes Dogma ist es. Denn die Dogmen von Gott, dem Zustand des Menschen, dem Werke Christi, der Rechtfertigung, folgen nicht aus dem Dogma vom heil. Abendmahl, sondern dies folgt aus jenen.

85) Was die Verständigung doch von allem Anfang an vorzugsweise hinderte, war, daß Luther, wie wir §. 30 sahen, von einem dunkeln Gefühl geleitet, das Moment der Lebensgemeinschaft und realen, sacramentlichen Mittheilung in einer solchen Weise festhielt, daß ihm neben der Idee und Sache auch die Form und Vorstellung, die er sich einmal gemacht, für wesentlich galt, und er so die Freiheit einer voraussetzungslosen exegetischen Prüfung verlor. Wenn Schmitt seine verdienstvolle Arbeit mit der Nutzanwendung schließt: „Der allzuscharfe kalte Verstand trennt", so möchte er psychologisch noch richtiger beigefügt haben: „Das allzuwarme dunkle Gefühl trennt noch mehr."

Festigkeit ihm aus der Hand gewunden. Er hegte noch immer den Argwohn, daß sie an eine Rechtfertigung durch Werke dächten [86]), — so mochte er Zwingli's ächtjohanneische Idee vom neuen Leben mißverstehen — aber als er ihnen seine Ansicht auseinandersetzte, „gefiel es ihnen je baß, je mehr sie davon hörten" [87]). Der Landgraf trug ihm nun auf, die Punkte, über die sie einig wären, in Artikel zu stellen. Luther that dies am Mondtag den 4. Oktober 1529. „Ich will" sagte er, „die Artikel auf's beste stellen; sie „werdens doch nicht annehmen" [88]). Aber er täuschte sich. Sie nahmen alles an [89]), erbaten sich nur etliche Aenderungen im Ausdruck, die übrigens den Sinn nicht betrafen und von Luther gewährt wurden [90]), und so blieb man nur im Punkte vom h. Abendmahl uneins. Die Artikel wurden noch während der Anwesenheit der Reformatoren in Marburg gedruckt [91]).

---

86) Melanthon's Bericht an Kurfürst Johann, Corp. ref. 1, 1099.

87) Ebendas. — Auch Melanthon meint indessen, Zwingli sey in diesem Punkte eines neuen belehrt worden, und habe zuvor anders geschrieben. Daß Melanthon hierin irrt, ergiebt sich aus den von uns §. 28 — 29 beigebrachten Stellen Zwingli's.

88) Osiander.

89) Luther an Hausmann den 20. Okt. Articuli editi sunt, in quos ultra spem concesserunt. Satis humiles et modesti fuerunt.

90) Oecol. an Haller, bei Scultet. pag. 211. Et nihil quidem vi disputationis obtentum est. Sed ut articuli Zuinglio et mihi praelecti, quaedam verba duntaxat mutare petiimus, propter contentiosos quosdam, qui verba magis quam verborum sensa urgent. Vgl. Hospin. II, pag. 77.

91) So theilt sie Bullinger mit, II, S. 232 — 235. Ein nicht ganz genauer Abdruck findet sich Opp. Zw. II, C, S. 52 ff. — Osiander reiste vor vollendetem Druck von Marburg ab, und nahm eine schriftliche Copie mit, die er dann in Nürnberg erscheinen ließ. — Dies hatte zur Folge, daß sich einige, ganz unbedeutende Varianten einschlichen. Die Nürnberger Ausgabe wurde zu Wittenberg, die Marburger zu Zürich abgedruckt, noch im Jahre 1529. — Nachher wurden

Ueber das heil. Abendmahl lautete ein fünfzehnter Artikel also: „Zum fünfzehenten gloubend und haltend wir alle von dem abendmahl

---

sie oft abgedruckt, und die Mehrzahl der Varianten, die Riederer (IV, 428 ff.) angiebt, rührt erst von den späteren Drucken her.

Die Artikel sind (nach Bullinger, mit den Varianten Osiander's) folgende:

Diser hernach geschribnen artiklen habend sich, die hierunden geschriben, zü Marburg verglichen tertia octobris anno MDXXIX.

Erstlich, daß wir beedersyts einträchtiglich gloubend und haltend, daß allein ein einiger, rechter, natürlicher gott sye, schöpfer [himmels und der erden sammt] aller creaturen, und derselbig gott einig im wesen und natur, und dryfaltig in den personen, namlich vater, sun und heiliger geist, allermaßen wie im concilio Niceno beschlossen und in symbolo Niceno gesungen und gelesen wirt by ganzer christlicher kilchen in der welt.

Zum andern gloubend wir, daß nit der vater noch heiliger geist, sonder der sun gottes [des] vaters, rechter natürlicher gott, sye mensch worden durch würkung des heiligen geistes, on züthün männlichs samens, geboren von der reinen jungfrowen Maria, lyblich vollkommenlich, mit lyb und seel, wie ein ander mensch, on alle sünd.

Zum dritten, daß derselbig gottes und Mariä sun, unzertrennete person, Jesus Christus, sye für uns gekrüziget, gestorben und begraben, uferstanden von 'n todten, ufgefaren gen [zu] himmel, sitzend zur rechten gottes, herr über alle creaturen, zükünftig zü richten die lebendigen und todten.

Zum vierten gloubend wir, daß die erbsünd sye uns von Adam angeboren und ufgeerbet, und sye ein söliche sünd, daß sy alle menschen verdammnet; und wo Jesus Christus uns nit zü hilf kommen wäre mit sinem tod und leben, so hättend wir ewig daran sterben und zü gottes rych und seligkeit nit kommen müssen.

Zum fünften gloubend wir, daß wir von sölicher sünd und allen andern sünden sammt dem ewigen tod erlöst werdend, so wir gloubend an sölichen gottes sun, Jesum Christum, für uns gestorben, und ussert sölichem glouben durch keinerlei werck, stand oder orden los werden mögind von einiger sünd.

„[Nachtmahl] unsers lieben herren Jesu Christi, daß man beede ge-„stalt nach ynsatzung Christi bruchen soll; daß ouch die meß nit ein

---

Zum sechsten, daß sölicher gloub sye ein gabe gottes, den wir mit keinen vorgehenden werken oder verdienst erwerben noch us eigner kraft bekommen [machen] könnend, sonder der heilig geist gibt und schafft wie [wo] er will denselbigen in unsere herzen, wenn wir das evangelion oder wort Christi hörend.

Zum siebenten, daß sölicher gloube sye unser gerechtigkeit vor gott, als um welches willen uns gott gerecht, fromm und heilig rechnet und halt on alle werk und verdienst, und dadurch von sünden, tod, hölle hilft, zü genaden nimmt und selig machet um sines suns willen, in welchen wir also gloubend, und dadurch sines suns gerechtigkeit, lebens und aller güter geniessend und teilhaftig werdend; darum alle klosterleben und gelübde als zur seligkeit [Gerechtigkeit] nützlich ganz verdammt sind.

Zum achten, daß der heilig geist, ordenlich zü reden, nieman sölichen glouben oder sine gaben [Gabe giebt] on vorgehnde predig oder mundlich wort oder evangelion Christi, sonder durch und mit sölichem mundlichen wort würkt er und schafft er den glouben, wie [wo] und in welchem er will. Röm. 10, 17.

Zum nünten, daß der heilig touf sye ein sacrament, das zü sölichem glouben von gott yngesetzt. Und diewyl gottes gebot: Ite baptizate, und gottes verheissung darinnen ist: Qui crediderit [Wer glaubt und getauft wird] so ists nit [allein] ein ledig zeichen oder losung under den christen, sonder ein zeichen und werk gottes, darin unser gloube gefordert, durch welchen wir [zum Leben] wiedergeboren werdend.

Zum zehenten, daß sölicher glouben durch würkung des heiligen geistes hernach, so wir gerecht und heilig dadurch gerechnet und worden sind, güte werk durch uns übet, namlich die liebe gegen den nächsten, bitten zü gott, und lyden allerlei verfolgung.

Zum eilften, daß die bycht oder ratsüchung by sinem pfarrer oder nächsten wol ungezwungen und fry syn soll [mag], aber doch fast nützlich den betrübten, angefochtnen, oder mit sünden beladenen, oder in irrtum gefallenen gewüssen, allermeist um der absolution oder trostung willen des evangelij, welches die recht absolution ist.

„werk ist, damit einer dem andern, tod oder lebendig, gnad erlangt; „daß ouch das sacrament des altars sye ein sacrament des waren „lybs und blüts Jesu Christi, und die geistliche niessung desselben „lybs und blüts einem ieden christen fürnemlich von nöten; desgly„chen der bruch des sacraments wie das wort von gott, dem allmäch„tigen, gegeben und geordnet sye, damit die schwachen gewüssen zü „glouben zü bewegen durch den heiligen geist. Und wiewol aber „wir uns, ob der war lyb und blüt Christi lyblich im brot und „wyn sye, diser zyt nit verglichen habend, so soll doch ein teil gegen „dem andern christliche lieb, so feer iedes gewüssen immer meer „[immer] erlyden [leiden] kann, erzeigen, und beede teil Gott den „allmächtigen [den allmächtigen Gott] flyssig bitten, daß er uns durch „sinen geist in dem rechten verstand [den rechten Verstand] bestätigen „wölle. Amen."

Diese fünfzehn Artikel wurden in dreifachem Exemplar unterschrieben von Luther, Jonas, Melanthon, Osiander, Agrikola, Brenz, Oecolampad, Zwingli, Bucer und Hedio.

Es sind dies nun aber, wie Ranke entdeckt hat [92]), dieselben

---

Zum zwölften, daß alle oberkeit und weltliche gesetze, gericht oder ordnung, wo sy sind, ein rechter güter stand sind, und nit verboten, wie etliche päpstische und widertöufer leerend und haltend, sonder daß ein christ, so darzu [darin] berüfen oder geboren, wol kann durch den glouben Christi selig werden, glych wie vater- und müterstand, herr- und frowenstand.

Zum dreizehenten. Das man heißt tradition, menschlich ordnung, in geistlichen oder kilchengeschäften, wo sy nit offentlich wider gottes wort strebend, mag man fry halten oder lassen, darnach die lüt sind, mit denen wir umgond, in allweg unnötig ärgernuß zü verhüten, und durch die liebe den schwachen und gemeinem friden zü dienst [dienen]. Daß ouch die leer, so pfaffenee verbeut, tüfelsleer sye.

Zum vierzehenten, daß der kindertouf recht sye, und sy dadurch zü gottes gnaden und in die christenheit genommen werdind.

92) Teutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Band III, S. 183 f. (in der zweiten Auflage.)

Artikel, welche als die sogenannten „Schwabacher Artikel" den Grundstock der Augsburgischen Confession bildeten. „Die Schwabacher Artikel sind eine etwas umgearbeitete Redaction der marburgischen Uebereinkunft." Daß die Schwabacher Artikel in Betreff des h. Abendmahls diejenigen Worte des fünfzehnten Marburger Artikels, welche Luther's Lehre ausdrückten, enthalten, versteht sich. Doch fällt uns auf, daß nicht mehr von einer leiblichen, sondern von einer wahrhaften Gegenwart die Rede ist [93]). Diese Fassung ließ eine größere Freiheit zu in Betreff der Frage, ob Christi Leib localiter oder nicht localiter im Brode sey. Die Brenz'sche Ansicht ward leichter mit eingeschlossen.

Dies Verhältniß der Marburger Artikel zu der Augsburgischen Confession ist aber nicht ohne Wichtigkeit. Wenn die letztere nachher das gemeinsame Symbol aller evangelischen Reichsstände, auch der reformirten, wurde, und wenn sie auch jetzt wieder als die passendste Grundlage der Union betrachtet werden muß, so ist es immerhin erfreulich, daß sie sogleich ihrer ersten Grundlage nach auf einem Aktenstücke beruht, in welchem die uranfängliche prinzipielle Einheit der sächsischen und schweizerischen Reformation von den beiderseitigen Reformatoren unterschriftlich ausgesprochen wurde.

Gerade der Artikel vom heil. Abendmahle scheint hier freilich eine Ausnahme zu machen. Soviel ist in der That wahr, daß derselbe den Gegensatz der lutherischen Lehre gegen die zwinglinische enthält. Aber verkennen wir es nicht: er enthält nicht alle Seiten des Gegensatzes, wie er bei Luther auftrat. Wir sahen, Luther hatte gegen Zwingli in einem Punkte Recht, in einem andern Unrecht. Recht hatte er in der Idee, daß das Wesen des h. Abendmahles in einer realen sacramentlichen Lebensmittheilung Christi bestehe, und nicht bloß in einem subjektiven

---

93) „Daß der wahre Leib und Blut Christi wahrhaftiglich im Brod „und Wein gegenwärtig sey."

Gedächtniß an Christi Tod. Unrecht hatte er in der exegetischen Begründung und der aus ihr hervorgehenden Behauptung, daß Christi Leib im Brode, nicht bloß im Akte und in uns, gegenwärtig sey, und dem Leibe sich durch den Mund mittheile. Nun hat aber Melanthon gerade nur jene Seite aus den Schwabacher Artikeln in die Augsburgische Confession aufgenommen, diese aber hinweggelassen.

Betrachten wir dies näher! Wir können nicht umhin, hier den ganzen Entwicklungsgang von Melanthon's Abendmahlslehre bis zum Augsburger Reichstag zu verfolgen [94]). Wenn Melanthon im Anfang der zwanziger Jahre die Sacramente signa nennt, oder „testes καὶ σφραγίδες divinae voluntatis erga te,“ so zeigt schon die Analogie Luther's, und mehr noch seine eigene nachherige Erklärung zu Marburg [95]), in welchem Sinne er dies that. Weitläufiger spricht er sich über das h. Abendmahl nicht aus, hält nur fest an der Gewißheit [96]): verum corpus Christi manducare, fidei articulus est, quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induat, und zeigt sich im Streite Carlstadt's und im zwinglinischen Handel durchweg entschieden auf Luther's Seite stehend [97]). Auch in der exegetischen Begründung stimmt er, wie sich ja schon allein aus dem Marburger Gespräch ergiebt, Luther'n völlig bei, und hält die Berufung der Schweizer auf die sessio ad dexteram geradezu für lächerlich [98]). Nur in Einem Punkte wich

---

94) Vgl. hierüber die vortreffliche Schrift von Friedrich Galle: Versuch einer Charakteristik Melanchthon's u. s. w. (Halle, bei Lippert und Schmidt 1845.) Zweiter Theil, zweiter Abschnitt.

95) Siehe oben Anm. 74.

96) Br. an Heß 1520. Bei Galle, S. 365.

97) Br. an Gerbel 1528. Mihi alienissimum a scriptura videtur, tollere praesentiam Christi. Weitere reichliche Belege, deren ausführliche Anführung hier wirklich überflüssig wäre, siehe bei Galle, S. 377—381.

98) Brief an Gerbel. (Ebendaselbst.)

er von Luther ab. Die Art, wie dieser die locale Gegenwart aus der Ubiquität, und die Ubiquität aus der Vereinigung der beiden Naturen abzuleiten suchte, konnte er nicht völlig billigen. Er nimmt in der Weise von Brenz nur eine dynamische Ubiquität an. Weil Christus seiner Gottheit nach überall sey, müsse er seiner Menschheit nach da seyn können, wo er wolle 99). In einem Brief an Pfarrer Balthasar in Coburg, vom Jahre 1528, sagte er: nec meritis seu precibus sacerdotis seu populi tribuendum esse, quod Christus det nobis suum corpus et sanguinem, nec virtuti verborum; id enim, ut sonat, magicum est. Hoc magis placet, causam in institutionem Christi conferre. Sicut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam, sic Christi corpus propter ordinationem divinam in ecclesia est, ubicunque est ecclesia.

Schon im Jahre 1527 jedoch hatten die Schriften der Schweizer große exegetische Zweifel in ihm rege gemacht 100). Schüchtern wagte er dieselben Luther'n vorzutragen, als er zu Torgau im November mit ihm zusammentraf. Luther's Erklärung, se firmissimo animo sentire ea, quae docuisset, schlug diese Zweifel wieder nieder, und obwohl er sich nicht gern über die ganze Frage vernehmen ließ, trat er doch, wo einmal eine Erklärung nicht vermieden werden konnte, mit aller Bestimmtheit für Luther's Ansicht auf. Er that dies zu Marburg; er that dies schon zu Speier in einem edel gehaltenen Briefe, den er von dort aus an Oecolampadius schrieb 101). Hier spricht er klar aus, was ihm an der schweizerischen Ansicht nicht recht ist, und an Luther's Ansicht ihn festhält. Vos absentis Christi

---

99) Galle, S. 377. Vgl. Mel. an Rothmann 24. Dez. 1532. Quorsum opus est, illas profanas disputationes, quod nusquam nisi in coelo sit Christus et quod sedeat uni affixus loco (eine Verdrehung der Lehre Zwingli's) spargere?

100) Siehe die merkwürdige Erzählung Melanthon's an Justus Jonas bei Galle, S. 350.

101) Siehe denselben vollständig bei Galle, S. 382—385.

corpus tanquam in tragoedia repraesentari contenditis. Ego de Christo video exstare promissiones: Ero vobiscum usque ad consummationem saeculi et similes, ubi nihil est opus divellere ab humanitate divinitatem; proinde sentio, hoc sacramentum verae praesentiae testimonium. Quod cum ita sit, sentio, in illa coena praesentis corporis κοινωνίαν esse. Darauf also kam es ihm an, daß im Abendmahle eine reale Mittheilung des ganzen Christus an uns stattfinden müsse. Diese dachte er sich allerdings noch, nach Luther's Exegese, als mündliche, peripherische, durch locale Gegenwart des Leibes Christi vermittelte, noch nicht als centrale, auf ewige, außer und über den Schranken des Raumes liegende Art geschehende. Daher leugnete er noch die Umschriebenheit des Leibes Christi. Cum proprietas verborum cum nullo articulo fidei pugnet, nulla satis magna causa est, cur eam deseramus. Et haec sententia de praesentia corporis convenit cum aliis scripturis, quae de vera praesentia Christi apud nos loquuntur. Nam illa est indigna christianis opinio, quod Christus ita quandam coeli partem occuparit, ut in ea tanquam inclusus carceri sedeat. (Wer hatte dies auch behauptet?) Gegen die Verdammung der Zwinglianer zu Speier protestirte er [102]); eine politische Verbindung mit ihnen scheute er inzwischen aus politischen Gründen auf's äusserste [103]). Seine Stellung zu Marburg kennen wir. Um dieselbe Zeit gab er seine sententiae veterum aliquot scriptorum de Coena Domini heraus, worin er die Uebereinstimmung der Kirchenväter mit der lutherischen Lehre nachzuweisen suchte. Und doch wurde er gerade damals zuerst in seiner eignen Ueberzeugung wankend.

Nicht daß das Gespräch selber auf ihn einen solchen Einfluß, wie etwa auf den Landgrafen geübt hätte, der durch Zwingli ganz über-

---

102) Br. an Camerarius, den 17. Mai 1529.

103) Galle, S. 386 f.

zeugt worden war [104]). Er fällte vielmehr gegen Pfarrer Görlitz in Braunschweig das Urtheil, daß die Schweizer pueriliter philosophirt hätten [105]). Aber Oecolampad hatte ihm eine Antwort auf seinen Brief nach Marburg persönlich überbracht, und war hier gerade auf den Hauptpunkt, worauf es ihm ankam, auf die reale Lebensvereinigung, eingegangen. Es ist merwürdig, daß die Schweizer von ihrer eigenen, sichern exegetischen Grundlage aus freiwillig bis zu diesem Punkte vorschritten, den sie sich von Luther, auf Grund seiner Exegese hin, mit aller Mühe nicht hatten abdringen lassen.

Oecolampad schreibt [106]): **Multum sane inter sacramentorum veritatem et scenicam vanitatem interest. Videmus in theatris histriones puellis arrabones conjugii tradere et conjugii jura non constare. Videmus in nuptiis sponsum**

---

104) Zunächst nach dem Gespräch tadelte jede Partei die andre, daß sie sich den Sieg zuschreibe. (Oec. an Haller, Opp. Zw. IV, 191. Luther an Jakob, ibid. pag. 190). — Luther schrieb den 20. Mai an den Landgrafen, und bat ihn ziemlich demüthig, nicht zur Gegenpartei überzugehn. Dieser aber sprach seine zwinglianische Ueberzeugung in seiner Antwort (Walch XVII, pap. 2387 f.) ohne Hehl aus. „Darum „bedünket mich, dieweil sie mit euch in allem eins sind, auch bekennen „den Christum, dermassen wie ihr ihn bekennet, auch daß man Christum im Nachtmahl durch den Glauben esse, welches Essen zur „Seligkeit vonnöthen, und nicht sagen, daß Gott dies oder „das nicht vermöge, sondern daß dem Glauben nach und „der Schrift nach, also wie sie zeigen, zu verstehen sey. „Dieweil denn Christus nicht wohl anders gegessen werden „kann, denn von den Gläubigen und durch den Glauben, „dieweil Christus einen clarificirten Leib hat, und ein clarificirter „Leib nicht den Bauch speiset, so däucht mich, solche Meinung „wäre ohne Noth, hoffe auch zu Gott dem Allmächtigen, ihr werdet „euch eines bessern bedenken.“ —

105) Galle, S. 390.

106) Siehe den Brief in Oecolampad's Dialogus, und bei Galle, S. 395 f.

sponsam annulo subarrare, et nemo separat, quod Deus conjunxit. Ridebimusne sponsam et eam theatricae saltatriculae comparabimus? dicentes: annulum habes, signum conjugii habes, sponsum non habes, nisi in annulo corporaliter sponsum habere dicas? — Quas tu haberes gratias ei, qui te sola aqua tinctum et ab invisibili gratia alienum diceret? licet aquam non assereres esse Spiritum sanctum vel gratiam ejus ..... Sic et nobiscum, ubi sacramentorum honos illaesus manet, ibi fictitiae repraesentationes non sunt; ubi in veritatis ac sinceritatis azymo aguntur omnia, ibi non sola figura quaeritur, sed sanctissimi foederis et indubitata exhibendarum promissionum contestatio fit; habet fides suam possessionem, habet hypostasin, habet gustum per Spiritum. Er entwickelt hier vor allem den Begriff des Unterpfands oder Siegels. Die Sache ist nicht local im Pfand, aber sie ist real mit dem Pfand. Die Ehe ist nicht im Ring; aber die Uebergabe des Ringes ist ein Pfand, daß somit die Ehe und der wirkliche Besitz des Bräutigams eintritt. So ist Christus nicht im Brod, aber das Essen des Brodes ist ein Unterpfand, daß somit der Bund zwischen uns und Christo real eintritt oder real erneuert wird, und man die Sache selbst, Christum, die Speise der Seele, empfängt und durch den h. Geist ihn genießt. (Actus in actu, non extensum in extenso.) Mit dem Akte des Essens des Brodes ist ein Akt der Erhebung der Seele zu Christo und der Vereinigung mit ihm verbunden. Neque enim humiliter ad panem vel vinum respicitur, sed exaltantur animi per fidem. Inwieweit dieser Akt der Vereinigung eine That unsers subjektiven Glaubens oder eine That Christi sey, liegt noch im Unklaren; aber der Begriff des Pfandes und die Idee der realen Lebensvereinigung ist mit großer Klarheit entwickelt.

Melanthon ward hiedurch noch nicht sofort von seiner Ansicht abgebracht, schrieb vielmehr den 12. Jan. 1530, er könne von seiner Exegese noch nicht weichen; aber jedenfalls sah er nun doch die An=

sicht Oecolampad's in günstigerem Lichte an. Und so stand doch sein Geist und Gemüth weiteren Verhandlungen offen. Als er nun aber in Augsburg angekommen den **Dialogus** Oecolampad's erhielt, worin dieser die ganze Kraft seiner Exegese entfaltet hatte [107]), so verbarg er selbst vor Luther nicht, daß diese Schrift einen bedeutenderen Eindruck auf ihn gemacht habe, und gegen ein Bündniß mit den Schweizern hatte er fortan nur politische Gründe einzuwenden [108]). Sein Schwiegersohn Peucer hat dem Scultetus erzählt [109]), daß von jenem Momente an sich die innere Umänderung der Ueberzeugung Melanthon's datire. Galle meint zwar, hiefür ließen sich keine geschichtlichen Zeugnisse aufbringen. Aber es fragt sich, ob das, wenn auch durch Parteigeist möglicherweise gefärbte Zeugniß Peucer's kein solches sey. Daß Melanthon seine neue Ueberzeugung nicht sofort öffentlich aussprach, wer wird dies unnatürlich finden? Bedurfte er doch selbst erst der Zeit, sie innerlich zu verarbeiten! Sollte es nun um des Mangels äußerer Documente willen irgend unwahrscheinlich werden, was er seinem Schwiegersohn im Vertrauen erzählt hat, nämlich daß von jenem Momente an eine andere Exegese der Einsetzungsworte sich ihm als die richtige empfahl? Denn darin allein änderte er sich. Das Wahre in Luther's Lehre, die reale sacramentliche Mittheilung, gab er nicht auf. Sie hielt er gegen

---

107) His credendum, qui Evangelistarum mentem afferunt, non iis, qui auferunt, fides debetur. Addito: hoc est corpus, quod pro vobis frangetur. Lege et expende. Hoc poculum novi testamenti in meo sanguine; addito: qui pro vobis effunditur. Addito: hoc facite in mei memoriam. Addito: quotiescunque manducaveritis etc. Addito tot, quae in coena illa dicuntur, quae Christum secundum corpus abiturum et non affore testantur. Die Originalausgabe dieser Schrift habe ich bis jetzt nicht auffinden können.

108) Galle, S. 398.

109) Siehe ebendaselbst.

Zwingli fest. Aber die Beziehung der Einsetzungsworte unmittelbar auf den verklärten Leib, und die daraus folgende locale Gegenwart und mündliche Nießung hat Melanthon später, wie wir sehen werden, entschieden aufgegeben [110]). Daß er sie schon zu Augsburg

---

110) Wenn er den 22. Jan. 1531 an Bucer schreibt: Nec video causam, cur vehementer adversari possitis, quo minus (neben der praesentia cum anima) et praesentiam cum signo admittatis; si vera praesentia cum anima admittitur, facile est et cum signo admittere, sicut certe Deus in propitiatorio non solum aderat in animis sanctorum, sed etiam apud ipsum propitiatorium — so will er damit doch nur das bestreiten, Christus sey nicht bloß in der Seele — d. i. in dem Gedanken und der Contemplation des Menschen zugegen, sondern theile sich real mit, sey im Akte zugegen. Nicht aber will er eine praesentia localis in signo lehren. Dies ergiebt sich aus seinem Br. an Rothmann vom 24. Dez. 1532, wo er jene Vergleichung mit dem propitiatorium wiederholt, und sagt: fatendum igitur est, eum adesse vere et verbo et signo. Vgl. auch §. 37, Anm. 15. Es ist die alte Lehrweise des Syngramma von einer dynamischen Gegenwart Christi, einer Gegenwart, die ebenso im Worte wie im Brode stattfinden kann. Nostri non probant illam metamorphosin, qua papistae dicunt, corpus in species illas includi. Sed adesse vere dicunt Christum in coena. Mehr als diese reale Gegenwart im Akt will er nicht lehren. Auch im Comm. zu Röm. 12, im Jahr 1532, sagt er nur: In coena Domini exhibet nobis Christus corpus et sanguinem suum, und fügt noch hinzu: ut testetur, se pro nobis datum esse, ut propter ipsum habeamus remissionem peccatorum. Daß es ihm wirklich nur darum zu thun war, daß Bucer nicht aus der realen Gegenwart im Akt eine Gegenwart in der Vorstellung machen sollte, also um die Gegenwart im Akt nicht aber um die im Brod, erhellt besonders aus seinem, auf dem Augsb. Reichstag ausgestellten Bedenken über Bucer (bei Galle, S. 406.) Bucerus etc. sic sentiunt, quod corpus Christi sit in coelo, et non sit vel cum pane vel in pane. Et tamen dicunt, cor-

fallen ließ, dafür ist gerade die Fassung, welche er dem 10ten Artikel der Augsburgischen Confession gab, ein deutliches Exempel.

Der wahre Gegensatz gegen Zwingli war klar und bündig darin ausgesprochen. „Vom Abendmahl des Herrn wird also geleh„ret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter Gestalt des „Weins und Brodes im Abendmahl gegenwärtig sey, und da „ausgetheilt und genommen werde. Deshalb wird auch die „Gegenlehre verworfen." Und im lateinischen Exemplar: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes. Leib und Blut Christi sind nicht bloß als Objekt der gläubigen Erinnerung gegenwärtig, sondern wahrhaft gegenwärtig; man glaubt nicht nur an Christi Tod, sondern man empfängt den verklärten Christus.

Der falsche Gegensatz Luther's gegen Zwingli ist verschwiegen und umgangen. Im Abendmahl, in Coena Domini, ist Christi Leib und Blut gegenwärtig, im Akt, im Ganzen der Sacramentshandlung, nicht in Brod und Wein. Von einem mündlichen Essen ist gar nicht die Rede, sondern von einem ausgetheilt und genommen werden. Das Wort vescentibus im lateinischen Exemplar kann nicht etwa als Gegensatz gegen die, nachher erst bekämpfte, calvinische Lehre, daß nur die Gläubigen Christum empfangen, betrachtet werden, es müßte ja dann auch omnibus vescentibus heißen; sondern dies Wort steht ganz einfach im Gegensatz

---

pus Christi vere adesse, sed contemplatione fidei, i. e. imaginatione. Haec simpliciter est sententia ipsorum .... Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane. Das cum war ihm entweder die authentische Interpretation des in, oder er hielt das cum (wer aber, außer eben er selbst, hatte dies cum in den Mund genommen?) für ebenso haltbar, als Luther's in.

zur römischen Lehre, daß der Leib Christi auch außer dem Augenblick des Essens gegenwärtig sey. Noch weniger enthalten die Worte des deutschen Exemplars: „unter Gestalt des Weins und Brodes" die Ansicht Luther's von der Art der Gegenwart. Wie hätte Luther auch sagen können, der Leib Christi sey unter der Gestalt des Brodes gegenwärtig; dies wäre ja die Transsubstantiationslehre gewesen, wonach vom Brode nur die Gestalt blieb. Hätten jene Worte die Meinung Luther's von der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl ausdrücken sollen, so hätten sie lauten müssen: „unter dem Brod und Wein." Diese Worte sind vielmehr, wie sich schon aus der Voranstellung des Weines ergiebt, und noch deutlicher aus der Art, wie sie in der Apologie vertheidigt werden, — diese Worte sind gleichbedeutend mit „unter beiderlei Gestalt," und enthalten einfach den Gegensatz gegen den Kelchraub.

Und so finden wir denn im zehnten Artikel der Augsburgischen Confession die Abendmahlslehre ausgedrückt, wie sie sich zwischen Melanthon und Oecolampad durch den stillen gegenseitigen Einfluß beider Männer entwickelt hatte. Was Luther und Zwingli mit allem Geräusch nicht gelungen war, das war zwischen ihren beiden sanfteren Gefährten unvermerkt zu Stande gekommen. Will man noch sagen, das Marburger Gespräch sey erfolglos gewesen?

In dem Momente, wo scheinbar äußerlich die Trennung zwischen Luther und Zwingli, namentlich auch ihrer politischen Seite nach, fixirt war, sproßte ein zarter Keim künftiger tiefer Einheit unter den Trümmern des geborstenen Baues der evangelischen Kirche hervor. Freilich nur in ihrem ersten, unentwickelten Keime war die Einheit da. Sie ruhte als ein Saatkorn in Melanthon's Brust. In der Augsb. Confession hatte sie sich nur negativ auszusprechen gewagt. Der zehnte Artikel ist eine wahre, aber der Form nach noch eine einseitige Unionsakte. Was Melanthon von Luther mitgebracht, den realen Akt der Vereinigung mit Christo, hatte er positiv ausgesprochen; was er von Oecolampad empfangen, nämlich

daß die Einsetzungsworte zunächst allerdings vom gebrochenen Leibe Christi und dem in Christi vergossenen Blut gestifteten Bunde reden, und erst mittelbar sich die Realität dieses Bundes als reale aber centrale Lebensvereinigung zeigt, dies sprach er nur negativ aus, indem er vor der Hand die locale Gegenwart im Brod und die orale Nießung hinwegließ.

Die Einheit war da, aber sie bedurfte nach allen Seiten hin der Entwicklung. Dies geschah in einer folgenden Periode.

Fünftes Kapitel.

Höhere Vermittlung des Gegensatzes durch Melanthon und Calvin.

§. 35.

Bucer und die Wittenberger Concordie.

An eine äußere Einheit der ganzen streitenden Parteien, an einen Frieden Luther's mit Zwingli oder auch nur mit den Oberländern, war natürlich noch nicht zu denken. Während in der Tiefe der Seele Melanthon's sich eine Lösung des Gegensatzes im Stillen vorbereitete, wogte draußen der Kampf noch fort. Die Lutheraner verstanden den zehnten Artikel natürlich in Luther's Sinn; was nicht ausdrücklich darin ausgesprochen war, legten sie hinein. Zwingli dagegen hatte seine bekannte Privatconfession [1]) auf den Reichstag eingeschickt, und der Lehre: Christi corpus per essentiam et realiter in coena adesse aut ore dentibusque nostris mandari, die Lehre entgegengestellt: quod verum Christi corpus adsit fidei contemplatione, und diese Lehre dann exegetisch ver-

1) Ad Carolum Imperatorem fidei ratio. In Zw. Opp. IV, pag. 1 — 18. Auch in Niemeier's Collectio confessionum, pag. 16 — 35.

theidigt. An dem innern Fortschritt Oecolampad's nahm er also keinen Theil, sondern blieb stehen auf seinem alten Standpunkt. Die richtige exegetische Basis hielt er fest; sein Lehrbau blieb aber unvollendet. Er hatte nur das Moment der Aneignung des sühnenden Todes, nicht das der Lebensgemeinschaft. So sehr trat er aber auf das Extrem zurück, daß er sogar leugnete: virtutem passionis dispensari in coena. Das sey unmöglich, denn beim ersten Abendmahl habe die Versöhnung noch nicht ausgetheilt werden können, weil sie noch nicht erworben gewesen sey. Die oberländischen Städte endlich, Straßburg, Constanz, Memmingen und Lindau, hatten eine von Bucer verfaßte Confession, die sogenannte **Tetrapolitana**, übergeben [2]), und sich hierin nach einigen Umschweifen zu der bestimmten Annahme eines realen, aber centralen Aktes der Mittheilung Christi an die Seele verstanden. Verum suum corpus, verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissimo in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi.

Hier war nun freilich ein vermittelndes Glied gegeben. Melanthon mochte hier ausgesprochen finden, was er bei Verabfassung seines zehnten Artikels gedacht hatte. Aber auch Luther ließ es ruhig geschehen, daß die vier Städte auf dies Bekenntniß hin in die evangelische Conföderation aufgenommen wurden.

Ueberhaupt aber tritt oft nach den heftigsten Exacerbationen des Streites, ohne daß sich der Streitpunkt ändert, eine Ruhe ein, eine Ruhe der Abspannung, nicht des Friedens. Nicht bloß im Sacramentsstreit, sondern in allen Verhältnissen sehen wir mit dem Jahre 1530 einen solchen Zustand beginnen. Es war auf dem Augsburger Reichstag zu einer unerwarteten friedlichen Ausgleichung gekommen;

---

2) In Niemeyer, S. 740—770.

die am eifrigsten römisch=gesinnten Fürsten hatten zur Verwunderung des Kaisers von jedem Gewaltstreich ab und zu friedlicher Beilegung gerathen. Die schweren Sorgen der protestantischen Stände waren, wenigstens auf eine gewisse Zeit hinaus, beschwichtigt; es trat ein Moment ein, wo man sich wieder sammeln, seine Lage ruhig überlegen und für Künftiges Vorkehrungen treffen und Plane bilden konnte.

Eine solche Stimmung theilt sich dem ganzen Menschen mit, und bringt in all sein Thun und Lassen einen andern Ton. Ist Hast und Drang im allgemeinen verschwunden, so wird auch für eine einzelne Angelegenheit mehr Ruhe da seyn; war in dem großen Conflikte mit dem Kaiser und der römischen Kirche ein vorläufiger Vergleich möglich geworden, so war es unnatürlich, wenn nicht auch in einer theologischen Controverse mit einzelnen Städten eine verhältnißmäßig größere Ruhe eintrat.

Dazu kam noch ein anderer Umstand. Zwingli war bei Kappel, der Hirte unter seinen Schafen, gefallen, und sein Andenken dadurch erhöht und geweiht. Schon in Marburg hatte Luther ihn von besserer Seite, als er es zuvor geglaubt hätte, kennen lernen; im Jahre 1545, in einer Zeit, wo er durch das 1536 erschienene opus postumum Zwingli's: fidei expositio, neu erbittert war, erzählte er dennoch in seinem kleinen Bekenntniß vom Abendmahl, daß ihn die Kunde von Zwingli's Tod so sehr betrübet, daß er vor Weinen nicht habe schlafen können, obwohl er jedoch, gewiß nicht aus Haß, sondern aus Befangenheit der Vorstellung, hier und in dem Brief an Herzog Albrecht von Preußen den Tod Zwingli's als ein Gottesgericht betrachtete. Mußte nicht dieser tragische Tod des Hauptgegners ihn versöhnlicher stimmen auch gegen die von ihm zurückgelassene Heerde?

Dazu kam nun noch drittens die Persönlichkeit Bucer's, welcher noch immer vermittelnd zwischen der Schweiz und Deutschland dastand, und eben jetzt alle Kräfte aufbot, eine dauernde Vereinigung zu Stande zu bringen. Man hat Bucer bis in den Himmel erhoben; man hat ihn mit schwerem Tadel tief hinabgewürdigt; er verdient keines von beiden. Wir finden in Bucer's Lehre die Keime

einer wahren Union: er für seine Person hatte wirklich (wie wir schon § 32, Anm. 12 bemerkten) eine vermittelnde dritte Ansicht, welche von beiden Theilen die wahren Momente enthielt, die falschen wegließ; ähnlich, wie nachher Calvin, urgirte er die wirkliche centrale Mittheilung der Person Christi an den innern Menschen; eine peripherische mündliche Nießung im Brode schien ihm unbeweisbar und unnöthig; eine Aneignung des bloßen Verdienstes Christi schien ihm kahl, ja ohne Aneignung der Person Christi unmöglich. Der Zwinglianismus führte seiner Meinung nach bei gehöriger Entwicklung von selbst auf die Annahme einer Gegenwart und wirklichen Mittheilung Christi im Abendmahl; der Lutheranismus verwechselte die Gegenwart im Abendmahle mit der Gegenwart im Brod, und wollte in unbegründeter Furcht vor dem Verluste der ersteren auch die letztere nicht lassen.

Wir finden in Bucer's Verfahren aber das schreckende Abbild einer falschen Unionsmacherei. Er hätte seine wahre Meinung offen aussprechen und zugleich eingestehen sollen, worin er von Luther und worin er von Zwingli abweiche. Anstatt dessen legte er seine eigene Meinung als eine dritte von beiden verschiedene fast gar nicht an den Tag — wir erkennen sie nur mit Mühe aus einzelnen Aeußerungen und aus dem Ende des Concordienhandels — er begnügte sich vielmehr, Formeln aufzustellen, in welchen, wie er hoffte, jeder der beiden Theile seine Lehre wiedererkennen sollte, und in welchen auch wirklich jeder Theil seine Lehre, eine Zeitlang wenigstens, wieder erkannte, aber nur darum, weil diese Formeln so zweideutig und unklar waren! So wollte er die Zwinglianer glauben machen, er denke ganz wie sie; so wollte er Luther'n glauben machen, er sey ganz lutherisch; dadurch hoffte er beide Theile zu versöhnen!

Man darf die Fehlerhaftigkeit dieses Verfahrens nicht seinem Charakter zur Last legen; sein Charakter steht trotz allen Mißgriffen am Ende rein da, und wir dürfen nicht vergessen, wie Bucer um des Friedenswerkes willen, keine Arbeit, keine Mühe und was noch mehr ist, auch keine Schmach und Verkennung scheute. Nicht an

Wahrheitssinn und Redlichkeit fehlte es ihm, wohl aber an **Kraft**. Er hatte nicht die natürliche Begabung an Seelen- und Geistesstärke, welche zu einem so riesigen Unternehmen nothwendig war; es mangelte ihm der Muth, welcher grade durchgreift auch da, wo der ungünstige Erfolg unvermeidlich scheint, und welcher dennoch die Hoffnung nicht sinken läßt, und eben in dieser Kraft der Hoffnung und des Glaubens an die Unbesiegbarkeit der Wahrheit den Sieg dennoch davonträgt; er beherrschte nicht den Erfolg, sondern von der Aussicht auf denselben ließ er sich beherrschen. Es fehlte ihm auch die Geistesstärke, die Schärfe, die Klarheit; wenn er durch undeutliche, zweideutige Formeln Andere getäuscht hat, so ist es gewiß, daß er zuvor sich selbst getäuscht und sich in diese Formeln so hineingewickelt und gewirrt hat, daß er am Ende selber sich nicht mehr aus dem Labyrinthe herauszufinden vermochte. Kurz **Bucer** war ein edler, aber kein großer Mann; indem er zwei Felsmassen, welche aufeinander zu stürzen drohten, von einander entfernt halten wollte, geschah es ihm, daß er fast von ihnen zerrieben ward.

Nichts desto weniger blieb sein Bemühen nicht fruchtlos. Am Ende, da die Zweideutigkeit seiner Formeln an den Tag kam, war er so ehrlich und offen, wie einer. Und nun erst zeigte sich seine von Luther und von Zwingli abweichende, dritte Lehre; nun erst ging die erste Ahnung einer wahren Verständigung auf. Die Verständigung ward nicht vollendet; aber auf die bloße Ahnung hin kam die **Wittenberger Concordie** zwischen Luther und den Schweizern zu Stande. Es war das wenigstens ein Waffenstillstand, und dieser hatte die heilsamsten Folgen. Zum ersten Male ging der Zwinglianismus in der Schweiz über sich selbst hinaus; **Calvin** fand dort einen Anknüpfungspunkt für seine aus Frankreich mitgebrachte Lehre; und der allgemeine Friedenszustand, welcher nach der Wittenberger Concordie für ein paar Jahre eintrat, gewährte **Calvin** auch die weitere Möglichkeit, mit **Melanthon** und den lutherischen Theologen in eine enge, innige Verbindung zu treten.

Wir haben diese übersichtlich vorangeschickten Ansichten nun mit den geschichtlichen Thatsachen zu belegen.

Noch am Ende des Jahres 1530 war die Stimmung der Lutheraner so feindlich, daß die christlich evangelischen Prediger der Stadt Nürnberg in einem „Bedenken" wegen Vereinbarung mit den Zwinglianern [3]) nicht bloß gegen jede neue theologische Verhandlung sich aussprachen, sondern selbst jeden Versuch, diese „Ketzer" zu bekehren, im voraus für unnütz und unrecht erklärten, denn „sie sündigen in „ihrer Lehre eine solche Sünde, die ihr eigen Gewissen verdammt, „daß sie wahrlich, wie Paulus spricht, sich selbst verurtheilen. Das „ist aber die Sünde wider den heiligen Geist, die weder hier noch „dort vergeben wird, eine Sünde zum Tode, für die zu bitten der „heilige Johannes keinen bemühen will." Der Nürnberger Religionsvergleich 1533 schloß die Zwinglianer auch vom Reichsfrieden aus. Doch bald hatte sich die allgemeine Stimmung geändert; mit schwachem, fast verhallendem Widerstand war die Tetrapolis in den Schmalkaldischen Bund aufgenommen worden, auf die bloße Versicherung hin, daß ihre Lehre von der Lehre der sächsischen (Augsburger) Confession im Grunde nicht verschieden sey [4]). In Würtemberg hatte sich mittlerweile der Zwinglianer Blaurer mit dem Lutheraner Schnepf den 2. August 1534 zu Stuttgard dahin vereinigt, daß „in Brod und Wein Christi Leib und Blut sub„stantialiter et essentialiter, non quantitative aut qualitative vel localiter enthalten sey" [5]). Bucer seinerseits suchte durch Herzog Ernst von Lüneburg eine völlige Verständigung der Tetrapolis mit Luther zu bewirken, und behauptete, Christi Leib sey der Seele gegenwärtig. Dieser Ausdruck war zweideutig; es konnte damit gesagt seyn, daß Christi Leib sich real der Seele, dem inneren Menschen mittheile, oder auch nur, daß Christus dem Gedanken gegenwärtig vorschwebe. Gegen letztere Ansicht hat sich Bucer

---

3) Siehe bei Planck III, pag. 337.

4) Salig I, 402.

5) Hartmann und Jäger, Johann Brenz, Theil II, S. 12. Genaueres siehe §. 37.

nicht erst später allein auf's entschiedenste ausgesprochen[6]), sondern schon jetzt brauchte er zur Vermeidung von Mißdeutung den Ausdruck: „Christi Leib sey der Seele **leiblich** (leibhaftig) gegenwärtig." Somit hatte er den Differenzpunkt zwischen **seiner** und **Zwingli's** Lehre deutlich ausgesprochen; daß aber immer noch zwischen **ihm** und **Luther** ein bedeutender Unterschied obwalte, suchte er zu verbergen; den hier noch vorhandenen Differenzpunkt suchte er als auf bloßem Wortstreit beruhend, darzustellen. Das letztere gab ihm **Luther** in seiner Antwort[7]) keineswegs zu, sondern schrieb ihm mit anerkennungswerther Offenheit: Solidam et plenam concordiam non possum vobiscum confiteri, nisi velim conscientiam laedere; doch setzte er hinzu: commendemus causam Deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae catenus firmatae, quod confitemur corpus Christi vere adesse et exhiberi animae fideli. Feremus discordiam minorem cum pace minore. Und an Ernst von Lüneburg schrieb er[8]): „Hat Gott die Gnade gegeben, daß sie „zulassen, Christi Leib sey im Sakrament leiblich der Seelen gegen„wärtig, so bin ich guter Hoffnung, sie werden mit der Zeit vollends „auch das nachlassen, daß er gleicherweise dem Brod oder äußerlich „dem Mund gegenwärtig sey." [9]).

---

6) Auf der Septembersynode zu Bern 1537 erklärte er (vgl. **Hundeshagen**, die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus, pag. 83) daß er mit der Gegenwart Christi in der Seele nicht eine bloße Gegenwart des Gedankens meine, „wie ich myn Husfrow z'Straßburg yetz sieh."

7) Bei **Planck** III, 339 f.

8) Ebendas.

9) Diese Aeußerung ist in mancher Beziehung wichtig. Wir ersehen daraus, wie **Luther** gegen diejenige Meinung, welche nachher **Calvin** aufgestellt hat, sich benahm. Wir ersehen, daß **Luther** eine Lehre, welche die Gegenwart Christi im Abendmahl (actio in actione) annahm und die Gegenwart Christi im Brode leugnete, vom Zwinglianismus wohl unterschied, und keineswegs von der Leugnung der Gegenwart Christi im **Brod** sogleich auf die Leugnung der Gegenwart Christi im **Abend**-

Der Friede mit den Oberländern war hergestellt. Die Schweizer zu ähnlichen Zugeständnissen zu bewegen, gelang Bucer'n nicht; diese hatten vor allem, was irgend zweideutig schien, einen Abscheu, der ihrer Redlichkeit alle Ehre macht. Die Straßburger waren aber durch die Verhandlungen mit den Schweizern in den Augen der Sachsen selbst suspekt geworden, und mußten sich auf dem Schweinfurther Convent 1532 zur Unterschrift der Augsburger Confession verstehen, was sie um so leichter konnten, als in der lateinischen Ausgabe dieser Confession (1531) die einzigen Worte, welche Bedenken erregen konnten, nämlich die Worte: „unter Gestalt des Weins und des Brods" waren weggelassen worden. Die Worte „unter Gestalt des Weins und des Brods" enthielten nämlich, wie schon bemerkt, eine bloße Opposition gegen die Kelchentziehung, und hießen also soviel als: unter beiderlei Gestalt. Sie bezogen sich nicht auf den Modus der Gegenwart Christi im Abendmahl, sondern auf den Modus des Abendmahlsritus. Allein man mochte finden, daß sie aus Mißverständniß oder Böswilligkeit sich auf den ersteren Modus deuten ließen. Geschah dies, so enthielten dann die Worte nicht die lutherische Lehre (Christus werde unter dem Brode und Weine dargereicht), sondern die Transsubstantiationslehre (daß unter der bloßen Gestalt des Brodes und Weines Christus empfangen werde). Dieser Mißdeutung vorzubeugen, ließ man jene Worte, welche ja durch den 22sten Artikel ohnehin überflüssig gemacht waren, lieber ganz hinweg [10]. Somit fiel für die Oberländer jeder scheinbare Anstoß.

Als aber Luther in den Jahren 1532 und 1533 die noch bestehende Differenz zwischen ihm und den Oberländern in seinen Briefen

---

mahl eine Consequenz zog. Wir sehen endlich, daß Luther unter mündlichem Genuß sich nicht die actio in actione (wie oben § 13, III, thes.) dachte, sondern an einer localen Gegenwart und an einem localen Eingehen des Leibes Christi in den Mund festhielt.

10) Siehe Planck S. 345, Anm. 172. Ganz irrig hält Galle (Melanth. S. 493) die Weglassung jener Worte für ein Zugeständniß gegen die Zwinglianer.

an Herzog Albrecht von Preußen und an die Frankfurther Prediger nicht nur mit aller Schärfe, sondern auch mit der alten Härte hervorhob, und sein Mißtrauen äußerte, daß sie nur mit dem Munde eine wahrhafte Gegenwart Christi im Sacramente lehrten, im Herzen aber nur an eine „geistliche Gegenwart" und ein „Empfangen mit dem Glauben" (an eine Gegenwart für den subjektiven Glauben und im bloßen Gedanken) dächten, und dadurch „zweifach die Hölle verdienten", so mußten Bucer und die Straßburger bald an eine neue Verständigung und klarere Vereinbarung denken.

Deshalb unternahm Bucer im Mai des Jahres 1533 eine Reise nach Zürich [11], welche gleichsam als ein erster Feldzug in dieser Sache betrachtet werden kann. Auf einem Predigerconvent kam es zu einer Besprechung, wo aber die Schweizer seinen irenischen Bemühungen sogleich mit dem persönlichen Vorwurf entgegentraten, daß er sich viel zu weit mit Luther eingelassen habe. Entweder müsse er wirklich von der Lehre, welche einst seine und Zwingli's gemeinsame Ueberzeugung gebildet habe, abgefallen seyn; oder wenn er dieser der Schweizer Lehre noch treu sey, so müsse er vor Luther geheuchelt haben. In beidem seyen sie weit entfernt in seine Fußtapfen zu treten.

Hätte nun Bucer die Charakterstärke gehabt, offen einzugestehen, daß er in einem wesentlichen Punkte über Zwingli hinausgehe, und daß er im heil. Abendmahl nicht bloß eine Vergewisserung, daß Christus für uns gestorben, sondern vielmehr eine Aneignung der also erworbenen Versühnung durch einen Akt der persönlichen Vereinigung mit der Person Christi annehme, so würde er vielleicht etwas ausgerichtet haben. Es hätte gewiß keinen kleinen theologischen Kampf gekostet. Es hätte auf das Dogma selbst von neuem müssen eingegangen werden; Bucer hätte die Mühe nicht scheuen dürfen, die ganze Vorstellung der Zürcher, worin das negative Moment Zwingli's als positives fixirt, und das, was exegetische Grundlage war, fälschlich als die vollendete Lehrentwicklung betrachtet ward, zu widerlegen, oder vielmehr weiter zu entwickeln; er hätte zeigen müssen, daß unbe-

---

11) Planck III, 356 ff. Salig I, 414 ff.

schadet der Wahrheit, welche Zwingli gegen Luther mit Recht vertheidigt hatte (daß nämlich die Einsetzungsworte nicht unmittelbar vom verklärten, sondern vom gebrochenen Leibe Christi reden) im Abendmahle dennoch ein reales Empfangen der Person Christi stattfinde, weil Christi Verdienst überhaupt nur durch unio mystica mit Christi Person angeeignet werden könne; ja Bucer hätte sich dafür auf Zwingli selbst, nämlich auf dessen frühere, vor dem Abendmahlstreit verfaßte Schriften berufen können, wo sich jene Idee der Aneignung der Versühnung durch Lebensgemeinschaft schon deutlich findet. Es hätte vielleicht eine mühselige und schwere Arbeit gekostet, die Schweizer, welche für Zwingli als den Tell der Reformation seit seinem Tode so begeistert und auf jedes seiner Worte zu schwören so geneigt waren, zu einer andern Ansicht überzuleiten; aber die Arbeit wäre nicht ohne großen Lohn geblieben; vor allem wäre es ein ehrlicher Kampf gewesen.

Zu einem solchen Kampfe hatte nun aber der gute Bucer weder Muth, noch Kraft, noch Geschick. Er legte sich auf's Kleistern; er glaubte etwas gethan zu haben, wenn er auch nur eine oberflächliche Vereinbarung zu Stande gebracht hätte. Gegen Luther hatte er, wie wir oben gesehen haben, die zwischen ihm und Zwingli bestehende Differenz deutlich und scharf ausgesprochen, aber die zwischen ihm und Luther bestehende für eine bloße Wortdifferenz erklärt. Jetzt vor den Schweizern erklärte er gar beide Differenzen für nur scheinbar. Mit Zwingli versicherte er völlig eins zu seyn (er war es aber nur in der exegetischen Grundlage!) und im Grunde, fügte er hinzu, stimme auch Luther mit seiner Lehre überein. Das hieß nun freilich die Farben etwas dick aufgetragen! Er ist mit dieser seiner Versicherung, wie man zu sagen pflegt, geradezu abgefahren. Die Schweizer antworteten ihm, er solle seine gute Meinung von der bereits bestehenden Einheit als Privatmeinung behalten; sie aber wüßten und ersähen aus dem Briefe Luther's an die Frankfurther Prediger, daß Luther weder mit ihnen, noch mit Bucer einig sey. Sie wüßten auch genau, welches die Differenzpunkte zwischen Bucer und Luther seyen. Und um diese anzugeben, benützten sie die von den Augsburger Predigern Frosch, Agri-

cola, Keller, Wolfgang Musculus, Sebastian Meyer, Niger und Lycosthenes in demselben Jahr an Luther übersandte Schrift [12]), worin diese, sämmtlich bucerisch gesinnten Prediger die Differenzpunkte zwischen sich und Luther genau angegeben hatten. Sie seyen, hieß es hier, mit Luther einverstanden, daß man sich an die Schrift und an die Väter halten, und mit der Augsburger Confession eine wahre Nießung des Leibes und Blutes Christi mit dem Brod annehmen und die Verwandlung, und die Meinung, als ob Christi Leib und Blut eine Bauchspeise sey, verwerfen müsse. Nicht einverstanden seyen sie aber mit den Sätzen Luther's, daß auch der Gottlose Christum empfange, und daß man von einem mündlichen und leiblichen Genusse reden müsse.

Bucer zog also unverrichteter Dinge wieder ab, und hatte nichts weiter bewirkt, als daß der Druck einer heftigen Apologie, die man gegen Luther hatte herausgeben wollen, auf seine und Capito's Bitten unterblieb. Während dessen behauptete Amsdorf in Magdeburg auf's neue [13]), daß man mit der Tetrapolis und den Schweizern sich nicht eher wieder auf Verhandlungen einlassen dürfe, bis sie zugäben, sie hätten geirrt.

Trotz diesem ungünstigen Erfolg, trotz diesen fatalen Verhältnissen gab Bucer seinen Gedanken nicht auf. Ehe er aber einen zweiten Feldzug begann, that er auf literarischem Wege vorbereitende Schritte. Füherst suchte er den Schweizern glauben zu machen, daß Luther nur darum so sehr gegen ihre Lehre sich ausspreche, weil er ihre Redeweise falsch verstehe; er verstehe nämlich ihre Ausdrücke dahin, als ob sie meinten, man empfinge im heil. Abendmahl bloß Brod und Wein und gar nichts weiter [14]). So hoffte er sie zum Gebrauch anderer Ausdrücke zu bewegen. Diese Hoffnung schlug freilich fehl; die Schweizer

12) Seckendorf III, 63. Salig I, 414.

13) Salig I, 414 f.

14) Vgl. den Brief des Myconius an Bullinger in Niemeyer's collectio confessionum in eccl. ref. publicatarum, Einl. pag. XXXI. Ferner Planck III, 359.

waren sich's zu gut bewußt, daß sie sich bereits deutlich genug ausgedrückt hatten, um einer so plumben Mißdeutung vorzubeugen [15]). Die Basler vollends schickten ihre schon 1530 aufgesetzte und im Januar 1534 publicirte Confession [16]) (die sogenannte confessio Mylhusiana) ein, worin nicht etwa nur die Zwinglinische Lehre klar ausgesprochen und gegen Mißdeutungen gesichert, sondern auch die Lehre von einem Empfangen der Person Christi deutlich enthalten war [17]).

---

15) Mykonius a. a. O. schreibt: Objectant enim nobis: Coenam esse sine Christo quodammodo tragoedia repraesentans Atreum sine Atreo. Equidem dico ingenue, illud non prius probari posse, quam et fidem nobis abesse probant.

16) Salig, Planck, Haller, Lavater glaubten, in Bucer's Verstellungen liege die Ursache, daß diese Confession überhaupt publicirt wurde. Daß sie aber schon neun Monate vor Bucer's und Mykonius's Briefen gedruckt ist, haben Kirchhofer und Hagenbach und zuletzt Niemeyer (S. XXXI) bewiesen.

17) Art. VI, disp. XV heißt es: In qua (coena) cum pane et vino coenae, conjunctis verbis coenae, verum corpus et verus sanguis Christi per ministrum ecclesiae praefiguratur et offertur. Das praefiguratur bezieht sich auf die symbolische Erinnerung an Jesu Tod, das offertur auf die Aneignung in der Vereinigung mit der Person Christi. Der letztere Punkt wird disp. XVI weiter also erklärt: Credimus autem firmiter, ipsummet Christum cibum esse (Joh. 6, 35. 47. 50. 51. 53—58) credentium animarum ad vitam aeternam, et nostras animas per veram fidem in crucifixum Christum carne et sanguine Christi cibari et potari, ita ut nos, corporis ipsius, tanquam unici nostri capitis, membra, in eo, et ipse in nobis vivat, qui in novissimo die per eum et in eo in aeternum gaudium et beatitudinem resurgamus. Nicht etwa bloß der gekreuzigte Christus ist unsre Seelenspeise (das hieße soviel, als: der Kreuzestod Christi habe uns Leben erworben) sondern die Person Christi selbst tritt in centrale Einheit mit uns, so daß wir Glieder seines mystischen Leibes werden, und er mit seinem individuellen Leibe das Haupt unser aller, die wir den mystischen Leib bilden, wird, und wahrhaft in uns ist. — Hier haben wir die wesentlichen Grundzüge der nachherigen calvinischen Lehre. Und diese Confession schrieb Oecolampad ein Jahr vor Zwingli's Tod!

Schon hier war — ohne Veranlassung von außen — der Zwinglianismus über sich selbst hinausgegangen, und die noch unentwickelt in ihm schlummernde Lehre von der Lebensgemeinschaft mit Christo zur Entwicklung gebracht.

Wie nun Bucer sah, daß es die Schweizer keineswegs für nöthig hielten, ihre bisher gebrauchten Ausdrücke aus Furcht vor einer vermeintlichen Mißdeutung mit anderen, Luther'n sich nähernden Ausdrücken zu vertauschen, so griff er die Sache von anderer Seite an. War es ihm nicht gelungen, die Schweizer zu Luther's Ausdrücken herüberzuziehen, so führte er nun Luther's Ausdrücke zu den Schweizern und zeigte sie ihnen, wie unschuldig sie seyen. Er legte diesen Ausdrücken nämlich unvermerkt einen ganz andern Sinn unter, als welchen Luther damit verbunden hatte. Er that dies in seiner Schrift an den Rath und die Kirche zu Münster und in seiner Apologia contra Robertum, episcopum Abricensem.

Vor allem nannte er die Ausdrücke, die man brauchen dürfe. „Es wird im Abendmahl nicht nur eitel Brod und Wein, sondern „auch der Leib und das Blut des Herrn wahrlich mitgetheilt und ge„nossen, man sage nun in, unter oder neben dem Brod, dies „gilt gleichviel; denn es ist allein um die wahre Gegenwart zu thun." Hier hatte er also alle Ausdrücke gebilligt, welche nur gegen die (vermeintliche) Annahme von bloßen Zeichen ohne Sache sprachen. Er hatte sie gebilligt, sofern sie hiegegen sprachen, also von ihrer negativen Seite aus. Welche positiven Vorstellungen ein jeder solche Ausdruck enthielt, hatte er weislich übergangen.

Aehnlich stellt er der Ansicht, daß nur eine symbolische Vereinigung (oder richtiger: Beziehung) zwischen dem Brod und Wein und dem Leib und Blut Christi stattfinde, die Behauptung entgegen, daß Christi Leib mit dem Brode vere, essentialiter, realiter, substantialiter und naturaliter empfangen werde. Auch hier nahm er alle möglichen Ausdrücke auf, sofern sie nur den Gegensatz gegen das bloße „symbolisch" aussprachen.

Indem er so den Differenzpunkt zwischen seiner und Zwingli's Lehre von der negativen Seite scharf hervorhob, gewann er den Schein, als sey er der entschiedenste Lutheraner. Als es aber darauf

ankam, den positiven Sinn jener antizwinglinischen Terminologie zu erklären, da brachte er Restrictionen an, welche Luther selbst schon gebraucht hatte, um die Consequenz, daß er kapernaitisch lehre, abzuschneiden; diese Restrictionen wendete aber Bucer nun so geschickt und doppelsinnig an, daß es aussah, als werde die Ansicht, welche bisher als Luther's gegolten, selber damit ausgeschlossen. Und so gewann es den Schein, als lehre Luther so wie Bucer und als hätte man seine Ausdrücke nur bisher zu grob und zu sinnlich gefaßt.

Diesmal war er also gegen die Zwinglianer ehrlich, und deckte die zwischen ihm und ihnen bestehende Differenz auf [18]). Unredlich aber handelte er gegen Luther, indem er dessen Ausdrücken einen neuen Sinn, Luther'n also seine eigne Lehre unterschob. Dazu paßte besonders der vieldeutige, weil inhaltsleere Ausdruck der unio sacramentalis zwischen Zeichen und Sache. Luther hat nie eine unio zwischen beiden in dem Sinne (wie nachher Calvin) behauptet, daß mit dem Akte des Essens des Brodes der Akt des gleichzeitigen Empfangens des Leibes Christi modal verbunden sey; auch das Wort „mündlich" nahm er nicht in dem Sinn, den wir oben § 11, S. 228, Satz 30 zugelassen haben; sondern er nahm an, daß Christi Leib im Brod verborgen durch den Mund in den Leib eingehe. Warf man ihm nun Capernaitismus vor, so suchte er diese wahrlich nicht unbe-

---

18) „Hingegen" sagt er gegen sie, „es lautet, als ob man Christum allerdings vom Abendmahl scheiden, und nichts denn Brod und Wein als „des abwesenden Leibes und Blutes Christi Denkzeichen erkennen „wollte, welches doch stracks wieder die Worte Christi streitet, darin er „unverdeckt sagt, „„er gebe uns seinen Leib und sein Blut,"" und das „mit Brod und Wein, aber mit demselben gar nicht räumlicher „Weise vereinbart oder darunter räumlich geschlossen, sondern sacramentlich. Das ist aber auch nicht nur schlecht bedeutlich, sondern daß uns aus des Herrn Verordnung und Gabe durch den Kirchendiener und mit den Zeichen des Brods und Weins er selbst wahrhaftig, wesentlich und thätlich übergeben wird, daß wir in ihm und er in „uns natürlich, d. i. durch Gemeinschaft seiner Natur, ist und lebet."

gründete Consequenz wegzuleugnen, obwohl er die Prämissen stehen ließ; der Genuß sollte zwar mündlich aber doch nicht fleischlich, sondern himmlisch, die unio zwischen Zeichen und Sache sollte eine unio essentialis, realis etc. aber nicht localis sondern sacramentalis seyn; Christi Leib sollte im Brode wahrhaft gegenwärtig aber doch nicht local zugegen seyn, d. h., wenn wir uns an die früheren §§ erinnern, die Gegenwart im Brode nahm Luther als locales, wirkliches Drinnenseyn; aber den Leib, dem er diese Gegenwart zusprach, nahm er als einen nicht-wirklichen, nicht-räumlichen Leib, der vielmehr nur in dem Sinne, wie Gott, d. h. definitive, da-seyn könne. Daß diese künstlich construirten, des biblischen Fundamentes entbehrenden Bestimmungen eine contradictio in adjecto enthielten, ist klar, und so konnte ein jeder herkommen, und die eine Seite urgiren, um die andere hinwegzuinterpretiren. Bucer kam und urgirte die Restrictionen, wodurch Luther die Consequenzen des Capernaitismus, der Impanation, der Bauchspeise u. s. w. abzuschneiden gesucht hatte; und mit leichter Mühe konnte er nun diese negativen Sätze Luther's so wenden, daß Luther's eigne positive Sätze von der manducatio oralis, praesentia realis etc. umgestoßen wurden, oder doch nur dem Wortklang nach, aber mit ganz anderem Sinn stehen blieben, und es aussah, als hätte wirklich Luther selbst diesen anderen, von Bucer untergelegten Sinn damit verbunden [19]. Der zwischen der unio localis und der Bucer'schen Ansicht (welche sich kurz mit den Worten actus in actu darstellen läßt) in der Mitte schwebende Ausdruck unio sacramentalis wurde nun vollends ganz im letzteren Sinn ausgebeutet.

Nach diesen Vorbereitungen begann Bucer seinen zweiten Feldzug. Er bewirkte, daß zu Constanz (Ende 1534) ein oberländischer Predigerconvent zu Stande kam. Die Schweizer (Bern ausgenommen) und Oberländer, wähnend, daß es Luther'n vielleicht

19) Ließ sich doch selbst noch Salig (I, 416) täuschen, und sagt, Bucer habe in der apologia „Lutheri Meynung vom Abendmahl nach der „Wahrheit erzählet.“

wirklich nur an der Realität des Empfangs der Person Christi liege, und daß er sein „mündlich, leiblich, im Brode“ u. s. w. wirklich vielleicht selber so verstehe, wie Bucer erklärt hatte, verstanden sich zu dem Ausdruck, „Christus sey im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig,“ aber, fügten sie mit Bucer und Luther hinzu, „auf sacramentliche Weise,“ und dies erklärten sie nun ganz scharf so, daß „Christi Leib räumlich im Himmel sey,“ und wir ihn nicht mit unserm Leibe, sondern „durch den Glauben empfingen,“ [20]) womit natürlich nicht ein bloßes subjectives Denken an Christi Tod, sondern, wie in der confessio Mylhusiana, eine centrale Vereinigung Christi mit dem neuen Menschen gemeint war. „Glaube“ bezeichnet im Munde der Schweizer ja durchweg den gesammten Glaubenszustand, das gesammte neue, mit der Wiedergeburt beginnende Leben, nicht wie bei Luther, die einzelne in cognitio, assensus und fiducia bestehende, in der sanctificatio ihren Gegensatz habende, subjektive Seelenthat.

Zugleich hatte es Bucer durch Philipp von Hessen dahin gebracht, daß Melanthon im Jahre 1535 von Luther nach Kassel abgefertigt wurde zu einem neuen Religionsgespräch.

Während nun Bucer gegen Amsdorf's neue Forderung, daß die Schweizer geirrt zu haben bekennen sollten [21]), die achtzig „Augsburger Propositionen“ schrieb, und darin das alte Spiel wiederholte, und zugab, Christi Leib werde in die Hand und in den Mund empfangen, dann aber restringirte, daß man dies doch nur durch eine rhetorische Figur sagen könne, so schnitt Luther alle diese Zweideutigkeiten kräftig ab durch die Instruktion, welche er Melanthon nach Kassel mitgab [22]). Hier wehrte er sich erstens gegen

---

20) Hospinian (II, 136) giebt nur diese spärlichen Nachrichten. Vollständige Akten des Costnitzer Conventes liegen leider nicht vor.

21) Planck III, 367.

22) Zuerst in Valentini Bavari collectan. Mstis, tom. II, p. 557, und tom. VI, Alt. p. 335, dann in Seckendorf III, 79. Werke Luther's, hall. Ausg. T. XVII, pag. 2486. Ferner Hist. des Sacr.streites von Kirchner, Selneccer, und Chemnitz p. 316. Bei Salig I, 416. Bei Planck III, 368 f.

jede Behauptung, als ob man sich bisher nur mißverstanden habe — hiemit fiel Bucer's ganze bisherige Arbeit in den Sand! — zweitens gegen jede Zumuthung, daß man eine dritte Meinung, eine Mittelmeinung, aufstellen und annehmen solle — hiemit fiel auch jede Aussicht auf eine wahre Vereinigung; es lag darin die Erklärung, daß Luther auch um kein Jota von seiner Meinung abzugehen gesonnen sey — drittens endlich sprach er diese seine Meinung kurz und bündig aus in den merkwürdigen Worten: „Und ist Summa das „unsre Meynung, daß wahrhaftig in und mit Brodt der Leib Christi „gessen wird, also daß alles, was das Brodt würcket und „leydet, der Leib Christi würcke und leyde, daß er ausge„theilt, gessen, und mit den Zähnen zubissen werde." Hiemit war Bucer's Auslegung der Luther'schen Terminologie scharf genug Lügen gestraft!

Doch durfte nicht alle Hoffnung aufgegeben werden. So wenig Aussicht auf eine gemeinsame Lehre übrig blieb, so viel Hoffnung schien vorhanden, daß Luther die Schweizer und Oberländer, auch ohne daß sie völlig eins in der Lehre mit ihm wären, doch als Brüder anerkennen wollte. Er sprach sich über ihre Personen mild aus [23]), redete von Duldung ihrer Lehre, und sagte sogar, der Streit sey bisher nur darüber geführt worden, ob im Sacrament nur bloße Zeichen seyen, oder auch der Leib Christi. — Das letztere konnte ja Bucer im Namen der Oberländer und Schweizer freudig zugeben.

So kamen denn Bucer und Melanthon zu Kassel wirklich über die Grundlage einer künftigen Concordie überein. Vor allem

---

23) „Gott sey mein Zeuge, ich wollte, wanns müglich wäre, diese Uneinig„keit mit meinem Leib und Blut (wenn ich auch mehr dann einen Leib „hätte) gern abkaufen, aber wie soll ich ihm thun? Sie sind viel„leicht aus gutem Gewissen mit dem andern Verstand „gefangen; darum wollen wir sie gern dulden. Sind sie „rein, so wird sie Christus der Herr wohl erretten."

sollte oberländischerseits an der Augsburgischen Confession und ihrer Apologie, (welche ja 1530 von der Tetrapolis an die Stelle der confessio Tetrapolitana aufgenommen war) festgehalten werden. Sodann fertigte Bucer noch eine Erklärung [24]), worin er seine Meinung klar aussprach, ohne nun die Differenzen sowohl gegen den Zwinglianismus als gegen den Lutheranismus länger zu verhehlen [25]). Die Redlichkeit einerseits der Schweizer zu Costnitz andrerseits Luther's in der Instruktion hatte ihn wider Willen zu dieser Offenheit genöthigt.

Brod und Wein seyen signa, aber signa exhibitiva, mit denen zu gleicher Zeit Leib und Blut Christi wahrhaftig und wesentlich gereicht werde. Brod und Wein seyen mit Leib und Blut Christi sacramentlich verbunden (in dem Sinn, wie Bucer schon früher diesen Ausdruck erklärt hatte) nicht aber sey an eine Vermischung des Brodes mit dem Leibe Christi zu denken.

Auch hier wieder die alte, klare Bucer'sche Lehre von der Gegenwart der Person (nicht bloß des Verdienstes) Christi im Abendmahl (nicht im Brod) und von der mit dem Essen des Brodes gleichzeitigen centralen, geistlichen Mittheilung Christi an den Communicanten. Die Lehre also, welche schon Zwingli de canone Missae angedeutet, nachher aber verlassen, die aber Oecolampadius in der confessio Mylhusiana wieder ausgesprochen hatte. Die Lehre, auf welche nachher Calvin selbständig gekommen, und die er mit wissenschaftlicher Schärfe

---

24) Hist. d. Sacr. streites pag. 321. Bei Planck III, 371.

25) Planck (III, 371 f.) meint, den Hauptpunkt, ob Christus „dem „Glauben allein gegenwärtig sey, oder nicht", habe Bucer doch übergangen, und so nennt Planck die Erklärung Bucer's eine „künstlich gestellte." Allein der Streitpunkt zwischen Bucer und Luther war ja nimmermehr der, ob Christus „dem Glauben", sondern ob er „durch den Glauben gegenwärtig sey." Daß Christus nicht bloß dem Glauben als Objekt der gläubigen Erinnerung gegenwärtig sey, sondern real und wirklich sich dem innern Menschen mittheile und „durch den Glauben" empfangen werde, hatte Bucer nie bezweifelt.

ausgebildet hat. Eine Lehre, die — und das ist merkwürdig — schon jetzt Melanthon mit Bucer getheilt zu haben scheint [26]).

Nun begann der dritte Feldzug oder Akt des Dramas. Luther erklärte sich mit der Kasseler Declaration zufrieden [27]), und an die Augsburger, welche ihm eine „von Bucer aufgesetzte, und von den Oberländern und einem Theil der Schweizer angenommene" Confession — ohne Zweifel die zu Costnitz von Bucer vorgelegte und von allen außer Bern acceptirte Mylhusiana [28]) — geschickt hatten, schrieb er: „Nichts ist mir die ganze Zeit des wieder aufgegangenen „Evangelii fröhlicheres widerfahren, als daß ich nach dem kläglichen „Zwiespalt endlich eine Concordiam hoffen, ja sehen kann. — — „Wenn diese Concordia vollends bevestiget wird, will ich mit freudi„gen Thränen singen: Herr, nun lässest du deinen Diener in Fri„den fahren!" u. s. w. Bei einer persönlichen Zusammenkunft sollte vollends alles abgemacht und beendigt werden.

Doch mußte auch die Schweiz auf das Werk vorbereitet werden. Werfen wir einen Blick auf die dortigen Verhältnisse! Basel stand den Straßburgern geistig wie räumlich am nächsten; enthielt ja doch die Mylhusiana schon ganz die Abendmahlslehre, welche Bucer vortrug! Zürich blieb zwei Jahrzehente nach Zwingli's Tode dessen Lehre zugethan, doch neigte es auf dem Costnitzer Convent und noch bis 1536 dem Concordienwerk zu. Bern war im Anfang der dreißiger Jahre am allerentschiedensten zwinglinisch. Es trat weder den

---

26) Denn an Kamerarius schrieb er sogleich nach seiner Zurückkunft von Kassel: De mea sententia noli nunc requirere. Fui enim nuncius alienae, etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri. Melanthon wich also mindestens von Luther's Ansicht ab. In welchem Punkte, ist leicht ersichtlich, wenn man seine späteren Schriften mit seinen Briefen nach dem Marburger Gespräch vergleicht. In der exegetischen Grundlage war er mit Zwingli und Bucer, in dem Dogma mit Bucer eins.

27) Planck III, 372. Salig I, 418.

28) Vgl. Planck, 3, 73, Anm. 203.

Costnitzer Beschlüssen noch einer ähnlichen von Zürich und Basel zu Aarau (1535) aufgesetzten Formel [29]) bei. Megander war der Mann, welcher dort einer jeden Weiterbildung des Zwinglianismus sich beharrlich widersetzte. Seine Feinde [30]) haben ihn nicht unpassend simia Zuinglii genannt; er glaubte, wenn er an dem Punkte stehen bliebe, bis zu welchem Zwingli fortgeschritten war, würde er ein gleich großer Mann, wie Zwingli, seyn. Indem er aber völlig unfähig war, Zwingli's Lehre in ihrer Relativität zu würdigen, und neben der Richtigkeit der exegetischen Begründung, worin Zwingli vor Luther Recht gehabt, die Unvollendetheit und Einseitigkeit der dogmatischen Ausbildung anzuerkennen, zeigte er, daß er ein ganz gewöhnlicher, beschränkter und überdies leider ein leidenschaftlicher und eitler Mensch war. Solange er Kolb und Berchthold Haller an seiner Seite hatte, gelang es ihm, dem der Concordie geneigten Berner Rath zu widerstehen; der Rath war Megander'n schon seit dem Kappeler Krieg ungünstig gesinnt, wo er sich zum Haupte der Volks- oder kriegslustigen Partei aufgeworfen; erst als Kolb 1535 an Altersschwäche gestorben, und ihm im folgenden Jahr auch Haller in die Ewigkeit nachgefolgt war, nahm der Rath das Concordienwerk in seine politischen Hände.

Als Bucer im Januar 1536 zum zweiten Mal nach Basel reiste, war Megander's Einfluß in Bern noch überwiegend. Die Basler zwar hielten einen Convent, wo Bullinger, Mykonius, Grynäus und Leo Judä eine neue Confession aufsetzten, worin das „praefiguratur“ der Mylhusiana weggelassen, und gesagt war, im Sacramente seyen nicht bloß signa, sed res et signa simul, und wo es hieß, quod Dominus in coena corpus et sanguinem suum vere nobis offerat. Brod und Wein seyen nicht signa nuda sondern signa exhibitiva. Megander, welcher dem Convente beiwohnte, setzte es aber durch, daß diese Ausdrücke durch

29) Hundeshagen, pag. 65.

30) Ebendas. pag. 63.

allerlei verdunkelnde Zusätze restringirt wurden [31]), und dennoch hatte Megander nachher auf einer Synode in Bern den 19. Okt. 1536 auch so noch Mühe, die Annahme dieser Artikel bei den strengen Zwinglianern durchzusetzen [32]).

Dagegen wurde von den übrigen reformirten Ständen den 3. Mai ein Tag zu Aarau gehalten [33]), und von hier Bucer und Kapito als Abgesandte zum Eisenacher Colloquium bevollmächtigt und instruirt, daß sie laut der Basler Confession als Meinung der Schweizer vortragen sollten: „daß die Sacramenta nit blosse vnd läre zei„chen, sonder heilige vnnd krefftige warzeichen, vnd hielten daß im „Abendmal nit allein lauter vnd eitel brodt, sonder der ware leib „vnd das blut Christi, wahrhafftiglichen mit brodt vnd wein, den „seinen angebotten, vnd solcher gestalt vnd massen gegeben, auch von „jnen empfangen werde, daß Christus in jnen vnd sie in Christo blei„ben, Nicht daß darumb das brodt vnd der leib, vnd der wein vnd „das blut Christi natürlicher weiß vereinbart, oder ein leiblich fleisch„liche gegenwürttigkeit gesetzt werden müste, sonder daß brodt und „Wein auß einsatzung deß Herren hochbedeutte vnnd heilige warzei„chen seindt, durch welche von dem Herrn selbst, durch das Ministe„rium oder Kirchendienst, die ware gemeinschaft seines leibs nnd „bluts, den glaubigen, nicht zu einer zergenglichen speiß deß bauchs, „sonder zu einer speis vnd nahrung deß geistlichen vnd ewigen leibs „fürtragen vnd angeboten werde."

Diese mit der **confessio Helvetica prior** (oder **Basil. poste-**

---

31) Planck, p. 376, Anm. 205. **Hospinian, II, p. 142.**

32) Hundeshagen, pag. 67.

33) Das Genauere hierüber finde ich in der Schrift: „Acta Concordiae, Das ist: Was sich in dem Traktat vnd handel der Concordien oder vereinigung zwischen dem Herrn Luthero vnd den Euangelischen Stetten in der Schweitz, vber dem stritt deß heiligen Nachtmals Christi, vom sechs vnd dreissigsten biß in das acht vnd dreissigst Jar, in schrifften vnd widerschrifften auch sonst verloffen u. s. w. Getruckt in der Churfürstlichen Statt Heidelberg, in verlegung Matthei Harnisch. MDLXXII."

rior) art. 22 [34]) ziemlich wörtlich übereinstimmende Instruktion enthält bereits alle Grundmomente der nachherigen calvinischen Lehre. Im Gegensatz zum Zwinglianismus wird gelehrt, daß nicht bloß Christi Verdienst, sondern Christi Person uns mitgetheilt wird; im Gegensatz zu Luther wird gelehrt, daß dies wesentlich dieselbe Art der Vereinigung ist, welche dem neuen Leben überhaupt eigen ist („daß Christus in ihnen und sie in Christo bleiben") und daß Christus „dem geistlichen und ewigen leib" also den Leib der Auferstehung nährt, also eine centrale Vereinigung stattfindet; ferner, daß dieser Akt der innern Mittheilung zwar an den Akt des leiblichen Essens des Brodes gebunden ist, nicht aber Christi Leib in das Brod und so in den Mund eingeht; endlich, daß die centrale Vereinigung nicht vom Geistlichen, sondern von Christo durch den Geistlichen bewirkt wird.

Mit diesen sogenannten Basler oder Aarauer Vergleichsartikeln reisten Bucer und Capito nach Eisenach, begleitet von Martin Frecht aus Ulm, Jakob Otther aus Eßlingen, Gervasius Scholasticus aus Memmingen, Johann Bernhardi aus Frankfurth, Bonifacius Lycosthenes und Wolfgang Musculus aus Augsburg, Martin Germanus aus Fürfeld, Matthäus Alber und Johann Schradin aus Reutlingen. Da Luther unbäßlich war, mußten sie vollends bis Wittenberg reisen. Allein hier fanden sie unerwartete Schwierigkeiten. Luther, welchem wir nun einmal die kleine Schwachheit verzeihen müssen, daß er auch nicht einmal den Schein auf sich kommen lassen wollte, als habe er in irgend etwas nachgegeben, zeigte keine Spur mehr von jener in seinen letzten Briefen ausgesprochenen Bereitwilligkeit, auch dann die Oberländer und Schweizer als Brüder anzuerkennen, wenn sie nur bekennen würden, daß im Abendmahl nicht bloßes Brod und Wein sey. Neu gereizt durch die jüngsthin geschehene Veröffentlichung der Briefe Zwingli's und Oecolampad's [35]), und zur Standhaftigkeit selbst vom Churfürsten ermahnt,

34) Niemeyer, S. 112.
35) Salig I, 422.

verlangte er von Bucer vor allem (den 22. Mai), daß er im Namen der Oberländer und Schweizer, geirrt zu haben, bekenne, sodann das Zugeständniß, daß Christus mit dem Mund, auch von den Ungläubigen empfangen werde. Der ersten Forderung genügte der erschreckte und verwirrte Bucer halb und halb durch das ausweichende Bekenntniß, daß er „vorhin etliche Dinge nicht gnugsam verstanden habe." In Betreff der andern Forderung behauptete Bucer nachher, er habe Ungläubige und Unwürdige unterschieden, und nur letzteren den Genuß des Leibes Christi zugestanden. Es ist möglich, daß er diese beiden Ausdrücke gebraucht hat. Er konnte dann etwa unter den Unwürdigen diejenigen verstehen, welche von Sünden belastet, und an Glaubensschwäche leidend, doch mit ernstlichem Verlangen nach Gnade dem Altar nahten, und unter den Ungläubigen die Leichtsinnigen und Unbußfertigen. Diesen Sinn versuchte er nachher wirklich seinen Worten unterzuschieben. Allein es ist gewiß, daß Luther die Worte in diesem Sinne nicht würde haben gelten lassen; auch wissen wir aus dem Berichte des mit anwesenden sächsischen Theologen Friedrich Mekum, daß eine Unterscheidung zwischen Ungläubigen und Unwürdigen zwar gemacht wurde, aber in völlig anderem Sinn. Das nämlich verlangte Bucer, und das gab ihm Luther zu, daß „wenn ein Türk oder Jud oder eine Mauß oder „Wurm die Hostien, so die Papisten eingesperrt, zernagen, „so widerfahre es allein dem Brodt, und sey nur Brodt und nicht „der Leib Christi." Gesetzt, daß auch der Zusatz: „so die Papisten eingesperrt" erst von Mekum hinzugethan wäre [36]), so bekommen dann dennoch die Worte einen ganz andern Sinn, als ihnen Bucer nachher unterzulegen suchte. Wurden unter den Ungläubigen und Gottlosen nur die Türken, Juden, Mäuse und Würmer verstanden, so blieb ja für die ungläubigen Christen der Empfang des Lei-

---

36) Es ist dies wahrscheinlich; denn darüber, daß die Hostie außer dem Gebrauch nicht der Leib Christi sey, war ja zwischen Luther und Bucer auch schon vorher kein Streit gewesen.

des Christi stehen, und so hatte Bucer Luther'n in allem nachgegeben.

Eben dahin lautete dann auch die schriftliche Formel der Wittenberger Concordie [37]. Im Sacramente sey 1) ein himmliches und ein irdisches Ding, demnach sey mit dem Brod und Wein

---

37) Bei Wigand de sacramentarismo p. 356. Seckendorf III, p. 132. Chyträus in Saxon. lib. XIV, fol. 367. Galle, Charakteristik Melanthon's, S. 414. Corp. reform. III, pag. 75 sq. — I. Confitemur juxta verba Irenaei, constare eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi. II. Et quamquam negant fieri transsubstantiationem, nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, et durabilem aliquam conjunctionem extra usum sacramenti: tamen concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et ve e exhiberi corpus Christi. Nam extra usum, cum asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus, ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi. III. Deinde hanc institutionem sacramenti sentiunt valere in ecclesia, nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis, et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur Sacramento, cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari beneficia Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fide in Christum. — Wenn die Worte des zweiten Artikels: sentiunt porrecto pane simul adesse corpus Christi nur den actus in actu zu enthalten scheinen, so wird dagegen durch den dritten Artikel doch eine objektive Vereinigung Christi mit dem Brode gelehrt. So wird auch die Leugnung der localis inclusio so zu verstehen seyn, daß auf inclusio der Nachdruck zu legen ist. Christus sey nicht so im Brode, daß er darin eingeschlossen und dauernd (auch für die Zeit extra sacramenti usum) daran geheftet sey.

der Leib und das Blut Christi wahrhaftig und wesentlich zugegen, werde dargereicht und empfangen, und 2) obwohl das Brod nicht in den Leib Christi verwandelt noch dieser in das Brod „localiter (umschrieben)" eingeschlossen oder sonst leiblich damit vereinigt werde, so finde doch eine „sacramentliche Einigkeit" statt, um deren willen das Brod der Leib Christi sey. (Das doppelsinnige Wort der sacramentlichen Vereinigung, womit Luther die Consequenz des Kapernaitismus abschnitt, ward also auch hier aufgenommen. Wenn trotz der praesentia realis doch die inclusio geleugnet wurde, so muß man sich unter der inclusio jene grobe Vorstellung denken, welche Brentz so bezeichnet „als ob im Brod ein kleines Leiblein verborgen wäre" und welche auch in den Wittenberger Artikeln selbst durch das Wort „umschrieben" angedeutet wird. Daß im Brod ein kleiner umschriebener Leib Christi stecke, wurde geleugnet. Ein locales Hier-seyn des Leibes Christi, ein Im-Brod-seyn, nahm Luther an.) Außer dem Gebrauch, in Monstranzen und bei Processionen sey der Leib Christi nicht gegenwärtig. Aber 3) von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Communicanten hänge die Gegenwart des Leibes Christi nicht ab; auch die Unwürdigen empfingen ihn wesentlich.

Wie war nun der Stand der Sache? Die Schweizer hatten ihren Zwinglianismus bis zum Calvinismus [38]) entwickelt, und sahen im Abendmahl eine Steigerung der unio mystica, also ein Empfangen der Person Christi. Luther aber trat nun von jedem Zugeständniß zurück, und beharrte auf der Gegenwart im Brod und dem Genuß der Ungläubigen. Die Unbesonnenheit Bucer's, der sich einschüchtern ließ, auch in diesen Punkten Luther'n im Namen der Oberländer und Schweizer nachzugeben, führte zunächst neue Verwicklungen herbei, indem zwar

38) So nennen wir der Kürze wegen die Lehre der Mylhusiana und Bucer's im Gegensatze zum Zwinglianismus, und wir haben dazu ein um so größeres Recht, als wirklich, wie wir später sehen werden, schon damals Calvin's Einfluß in der Schweiz mitwirkte.

die Oberländer lutherisch blieben, die Schweizer aber Bucer's Zugeständnisse desavouirten; am Ende war der Erfolg doch der, daß Luther auch ohne völlige Einheit in der Lehre, auch auf den bloßen Calvinismus hin, dennoch die Schweizer für Brüder anerkannte.

Diesen letzten Akt der Concordienverhandlungen haben wir jetzt noch zu überblicken. Der Hauptschauplatz ist diesmal die Schweiz. Die Basler sandten sogleich, mißtrauisch gegen Bucer, zwei Abgesandte, Oswald Mykonius und Simon Grynäus, nach Straßburg [39]), und diesen suchte der arme Bucer nun acht volle Tage lang begreiflich zu machen, daß er in nichts nachgegeben habe, gab ihnen auch eine in diesem Sinn geschriebene Declaration mit nach Hause, worin er den Wittenberger Concordienartikeln mit aller Gewalt einen anderen, mit der Schweizer Lehre übereinstimmenden Sinn zu geben suchte. „Wir haben ihnen geantwortet," heißt es hier, „daß es nicht die Meinung sey, daß wir den Leib des Herrn „etwas natürlicher Weise an's Brod heften, sondern daß wir alle „irdische Vermischung des Herrn oder Einschließung mit oder „in das Brod treulich haben ausgeschlossen." Wir haben „die Trans„substantiation und die Räumlichkeit ausgeschlossen. Dieweil „aber der Herr mit dem Brod und Wein je seinen Leib, den er „für uns gegeben, und sein Blut, das er für uns vergos„sen, d. i. sich selbst, dargiebt, und wir ihn da durch das gläu„bige Gemüth, so wir die Worte des Herrn und Zeichen „recht vernehmen, wahrlich und selbst zugegen ansehen, empfan„gen und haben, so ist im Artikul gesetzt: so man das Brod und „den Wein darreicht und empfäht, daß alsdann auch der Leib und „das Blut, d. i. der Herr ganz, wahrer Gott und Mensch, da sey „und empfangen werde." „Es sagen die heiligen Väter, auch Doc„tor Luther und andere, daß man den Leib und das Blut Christi hier „empfahe leiblich, in Hand und Mund, aber dasselb erklären

39) Acta concordiae Heidelb. 1572, Aij.

„und verstehen sie.... daß man da empfahe die leiblichen Zei„chen leiblich, die aber nit leere Zeichen seind, sondern Uebergab„Zeichen, mit welchen der Herr sich selbst übergebe und darstelle." „Von dem Empfangen der Unwürdigen haben wir geantwortet, daß „wir diese Rede von solchen Unwürdigen verstünden, wie die Co„rinther waren, die der heil. Paulus straft, welche er noch für Brü„der erkennet. Der gar Gottlosen und Unglaubigen aber neh„men wir uns nit an." „Und in Summa, so bleibt also diese unsre „Bekenntniß immer in dem, daß allein das glaubig Gemüth „Christum unsern Herrn zugegen befindt."

So spielte Bucer ein gefährliches Spiel. So wollte er vor den Schweizern abermals den zwischen Luther und der bucer-calvinischen Lehre bestehenden Unterschied wegleugnen und wegkünsteln. Aber Grynäus sagte ihm sogleich offen in's Angesicht, daß er ihm das nicht glaube, und daß Luther unmöglich die so deutlichen Worte der Wittenberger Formel in diesem Sinn gemeint haben könne. Es wurde also, um sich über die Sache klar zu werden, auf den 24. Sept. 1536 ein Eidgenossentag nach Basel ausgeschrieben; hier legten Kapito und Bucer eine neue Erklärung (oder Zerklärung) der Wittenberger Artikel vor [40]), die aber ebenfalls (hier und auf einer

---

40) Vollständig ist diese Erklärung mitgetheilt in den actis concordiae, Aiiij — Bi. — Der erste der drei Artikel wird z. B. so erklärt: „Christi Leib sey wesentlich zugegen" stehe da, um den Verdacht abzuwälzen, daß bloß Brod und Wein da seyen; „mit Brod und Wein" stehe da, um den Verdacht abzuwälzen, als wollte man das Brod nit lassen Brod bleiben. Die „sacramentliche Einigkeit" im zweiten Artikel wolle nur sagen, „daß der Herr das Brod und den Wein dazu „gebraucht, daß er uns damit die wahre Gemeinschaft seines Leibs „und Bluts mittheilt." Johannes sage: „ich sah den heil. Geist," da er doch nur die Gestalt der Taube, nicht den heil. Geist selber gesehen. In diesem Sinn sage man, daß man Christi Leib mündlich esse, da man doch nur das Brod mündlich esse (!) Endlich werden die Unwürdigen im dritten Artikel für die erklärt, „die auch etwas Glauben an

Berner Synode den 19. Okt.) durchfiel. Den 12. Nov. beschloß man zu Basel, Luther'n selbst um den wahren Sinn der Wittenberger Artikel zu befragen [41]). Wie wird doch Bucer's schwächliches Treiben durch dieses grundehrliche Verfahren überstrahlt! Wie fallen doch auch alle jene neueren Insinuationen in den Staub, als ob die reformirte Kirche die Differenz zwischen ihr und Luther habe vertuschen wollen, und als ob sie aus diesem Grunde von der zwinglinischen zur bucer-calvinischen Lehre fortgeschritten sey!!

Luther wird in diesem merkwürdigen Briefe als „ehrwürdiger, „hochgelehrter, besonder lieber Herr und Freund" angeredet, und überhaupt mit einer Hochachtung zugleich und edlen Offenheit behandelt, welche auf ihn keinen andern, als einen guten Eindruck machen konnte. Sie legen dem Brief eine Copia der Bucer'schen Declaration bei, und sagen, daß, wenn dies der rechte Sinn sey, und „die Menschheit unsers Herrn Jesu Christi mitsammt der leiblichen Himmelfahrt, der nit in dieser Welt fleischlich ist, sonder in seinem himmlischen Wesen bleibt, nit verneint werde," und gelehrt werde, „daß unser Herr Jesus Christus an ihme selbs allein durch das glaubig Gemüth wahrlich begriffen, genossen und empfangen wird," sie von Herzen den Wittenberger Artikeln beistimmten. Sie gaben sodann zur Hebung jeglichen Verdachtes und Mißverständnisses eine kurze Erklärung ihres gesammten christlichen Glaubens, und sprachen endlich nochmals ihre Lehre von den Sacramenten auf's klarste aus.

„Ein Sacrament" heißt es „ist nit das bloße Zeichen allein, sondern ein jedes Sacrament hat ein irdisch sichtbar Zeichen und ein „himmlisch wesentlich Ding, das verzeichnet wird und angebildet, und „die beide, wiewohl sie nur ein einig Sacrament machen, so ist doch „das ein anders, das der Leib von außen annimmt, ein anders „aber, das das glaubig Gemüth, durch den Geist Gottes berichtet,

---

„Christum haben, aber denselben mit ihren Anfechtungen hindern, daß „er sein kraft nit recht üben kann."

41) Der Brief findet sich in den actis concordiae Biij — Eij. Bei Hospinian II, 150, in Hottinger's helv. Kgsche. VI, 707.

„empfähet." „Wie nun dem Dienst Gottes Worts nit genommen „wird, auch kein Abbruch geschicht, so man spricht: die äußere Pre„digt des Worts helfe und nutze nichts, wo Gott das Zunehmen und „Wachsen im Herzen nit giebt (1 Cor. 3, 6) also bricht auch der „den Sacramenten nichts ab, leeret auch sie nit aus, der da spricht: „die sichtbaren Zeichen reinigen nit, sondern Gott selbs." Andrerseits: „Wie wir vormals gern angenommen.... die Arten vom Dienst „des Worts zu reden, so man spricht: die Diener bekehren die Leut, „verzeihen ihnen ihre Sünden, thun ihnen die Herzen auf u. s. w., „also mögen wir auch wohl dulden in rechtem Verstand, daß man „rede: der Diener wiedergebäre und wasche die Sünd ab mit der „Tauf, und übergeb auch in dem Nachtmahl den Leib und das Blut „des Herrn." Im heil. Abendmahl „ist das Hauptstück die Gab „Gottes, nämlich der Leib und das Blut Christi, ja der Leib, der „für uns in Tod gegeben ist, und das Blut, das zu „Abwaschung unsrer Sünden am Kreutz vergossen ist. „Dann der Leib und das Blut Christi seind uns also zu einer lebli„chen (lebendigen) Speis der Seele zubereitet, so der Sohn Gottes „im Fleisch vor (für) uns stirbt, daß er uns lebendig mache, so er „sein Blut vergeußt, daß er uns von Sünden wäsche und reinige, „so er seinen Leib von den Todten auferweckt, daß auch „unsre Leichnam Hoffnung und Kraft wieder aufzustehen „empfahen. Also giebt sich selbst der Herr zu essen und zu ge„nießen, und nit etwas falscher Menschengedichts und eitelen Bildnuß „an seiner Statt."

„Aus dem allem nun wird heller verstanden, daß wir den Herrn „Jesum Christum, den Gespons der Kirchen, nit aus unserm „Nachtmahl ausschließen; wir verneinen auch nit, daß der Leib und „das Blut Christi im Nachtmahl nit zur Speis der Seelen und zum „ewigen Leben gessen und genossen werde. Das haben wir aber „mit sammt unsern Vordern in der Lehr Christi verneint, „verneinens auch noch auf den heutigen Tag, daß der „Leib Christi leiblich oder fleischlich an ihm selbs gessen „werde, oder daß er mit seinem Leib leiblich und natür=

„licher Weis allenthalben gegenwärtig sey. Dann wir „mit der heiligen Schrift und allen alten heiligen Vätern bekennen „und verjäben, daß unser Herr Christus diese Welt verlassen hat, „und zur Rechten Gottes des Vaters im himmlischen Wesen sitzt, und „nimmer in dies zergänglich irdisch Wesen gebracht oder gezogen „wird, darumb die wahre Gegenwärtigkeit Christi im heiligen Abend„mahl himmlisch, und nit irdisch oder fleischlich ist."

„Derhalb," so schließt der Brief, „wir nunmehr ungezweifelt „hoffen, angefangene Concordia sey zwischen uns gemacht, sintemal „E. E. nach Ihrer Erläuterung auch unsern Verstand dieses Han„dels, fürnehmlich in unsrer gestellten Confession, und jetzund auch „in gegenwärtiger Schrift verstanden hat. Der allmächtige Gott, der „ein Gott ist alles Friedens, gebe seine Gnad, daß wir beiderseits „zu rechter Aufbauung seines Evangelii in wahrer christlicher Lieb, „Fried und Einigkeit leben und handeln; der wöll' auch allen Un„willen, der sich zugetragen hat, mit seinem kräftigen Geist hinneh„men, und wahre Lieb unter allen seinen Gliedern groß machen, zu „seinem Lob und Ehre! Amen."

Bucer überbrachte im Januar 1537 dies Schreiben selbst an Luther nach Schmalkalden. Den 15. März kam eine einstweilige Antwort von Melanthon [42]), worin er die Schweizer der Geneigtheit Luther's vorläufig versicherte. Luther selbst, durch Steinschmerzen lange Zeit an allem behindert, antwortete erst im December. Ehe diese Antwort eintraf, waren in der Schweiz Dinge geschehen, die leicht alles wieder hätten rückgängig machen können.

Während nämlich nach Deutschland hin alles im besten Vernehmen war, geriethen in Bern der krasse Lutheranismus und der krasse Zwinglianismus noch einmal heftig aneinander. Die Stellen von Kolb und Haller waren durch Kunz und Sebastian Meyer besetzt worden. Peter Kunz (Conzenus) hatte zu Wittenberg studirt, war dann Prädicant in Erlenbach im Kanton Bern und Re-

---

42) Acta concordiae, Eiij.

formator des Erlenbacher Thales gewesen, und hatte mit Berchthold Haller der Berner Disputation beigewohnt. Sebastian Meyer war von Straßburg her berufen worden. Beide waren ihrer Ueberzeugung nach entschieden lutherisch; Kunz war dabei von Charakter derb bis zur Rohheit und von einer extremen Leidenschaftlichkeit [43]; Meyer bekam von seinen Gegnern den wohl nicht ganz ungegründeten Vorwurf, ein konfuser Kopf zu seyn [44]. An die Seite beider Männer war auch jener Erasmus Ritter berufen, welcher von Rothweil in Bayern gebürtig, einst als Benediktiner war nach Schafhausen verschrieben worden, um Hofmeister's reformatorischem Wirken entgegenzutreten, welcher aber alsbald selber aus einem Saulus ein Paulus geworden war. Ritter war seiner Ueberzeugung nach ein gemäßigter Zwinglianer, hielt also zwischen Kunz und Megander die Mitte.

Als nun [45] Kunz und Meyer im Februar 1537 in ihren Predigten den Zusatz, daß man Christum durch den Glauben genieße, hinwegließen, kam es auf den Predigercolloquien zwischen ihnen und Megander und Ritter zu Disputationen, wobei der alte Kampf, wie er zwischen Luther und Zwingli geführt worden, mit allen jenen alten Argumenten für und wider sich wiederholte. Der Rath, der in Anbetracht eines freundlichen Schreibens von Luther an den Rath zu Basel (datirt vom 12. Febr.) jede Störung des Concordienwerks verhüten wollte, berief auf den 31. Mai eine Synode von 300 Predigern. Auf dieser Maisynode nun sprach Megander seine ultrazwinglinische Meinung offen aus, „daß Christus nur unserm Geiste gegenwärtig sey" (also dem bloßen Gedanken), während dagegen Meyer eine wunderbare, reale Mittheilung Christi

---

43) Vgl. Hundeshagen, S. 128, 130—131, 137.

44) Ebendas. S. 128.

45) Die folgenden Geschichten entnehme ich aus der vortrefflichen, auf ungedruckten Quellen und Archiven beruhenden Darstellung Hundeshagens, S. 71 ff.

nach seiner Gottheit und Menschheit behauptete. Meyer hatte hier vollkommen recht, um so mehr, als er ganz allgemein von der Gegenwart im Abendmahl und nicht von einer Gegenwart im Brode redete, und es war ein nichtiger, kläglicher, sophistischer Vermittlungsversuch, wenn Ritter sagte: „freilich werde der ganze Christus, auch wie er gelitten (also auch nach seiner Menschheit) im Abendmahl — betrachtet." Darum handelte sich's ja nicht, ob Christus nach seiner bloßen Gottheit oder auch nach seiner Menschheit Objekt der historischen Erinnerung werde, sondern eben darum, ob er bloß Objekt der Erinnerung sey, oder sich real mittheile. Ritter glaubte Meyer durch die Concession des bloßen Wortes „Menschheit," eines leeren Schalles, ohne Concession des Sinnes zufriedenzustellen. Da Meyer sich hiemit nicht begnügte, wurde er von der Synode verurtheilt, Abbitte zu thun und zu versprechen, daß er sich seiner bisherigen Ausdrucksweise künftig enthalten wolle. Ein sehr charakteristischer Vorfall, weil wir daraus entnehmen, wie mächtig noch der Zwinglianismus in der Schweiz, und wie wenig noch die Bucer'sche Lehre im Großen Eingang gefunden hatte!

Zu diesem Stande der Dinge in Bern kamen nun noch neue Erschütterungen hinzu. Es erschienen Bucer's Retraktationen; überdies theilte ein Straßburger Student den Schweizern Bucer's Correspondenz mit Luther mit. Da standen nun schöne Dinge zu lesen! Bucer versicherte und bewies in dieser Correspondenz, mit Luther völlig eins zu seyn; wie stimmte das zu den zweien, über den Sinn der Wittenberger Concordie gegebenen Erklärungen? Er bezeichnete Bern 46) als „eine Stadt, worin nicht Wenige lebten, die das schriftmäßige Dogma von der Eucharistie hätten"; hiemit war die Bucer'n günstige Partei Meyer's und Kunzen's bezeichnet; die Gegenpartei wurde als eine Anzahl disputir- und zanksüchtiger Leute geschildert, mit denen man bald fertig werden würde. Wie

46) Hundesh. S. 71.

mußten diese Dinge, als sie zum Vorschein kamen, die in Bern annoch mächtigste Partei erbittern!

Sollte nicht alles scheitern, so mußte der arme, abermals entlarvte Mann vor allem seinen Credit in Bern herzustellen suchen. Es gelang ihm, bei dem der Concordie so günstigen Berner Rathe durch Kunz und Meyer zu erwirken, daß auf den September desselben 1537sten Jahres eine neue Synode zusammenberufen wurde, wo er und Kapito zu ihrer Verantwortung sollten zugelassen werden. Auf dieser hochwichtigen Septembersynode erschienen auch Farel und Calvin [47]). Bucer wußte sich nun, nicht ohne feinen Takt und wahre Geschicklichkeit weiß zu waschen, und suchte allen bisherigen Streit prinzipiell zu erklären aus den ganz verschiedenen Interessen, wovon geleitet Luther und Zwingli auf ihre Lehre gekommen seyen. Günstig war ihm der Umstand, daß auch die Züricher das Concordienwerk nicht, bevor eine Antwort Luther's eingetroffen, mit plumber Hand unterbrochen zu sehen wünschten. Ueberhaupt hat Bucer's Auftreten auf der Septembersynode große Bedeutung. Zwar schon früher hatte er die Differenz zwischen sich und Zwingli ausgesprochen; aber ein recht deutliches Bewußtseyn hierüber war, wie wir aus der Maisynode entnehmen, noch nicht vorhanden. Alle bisher gebrauchten Ausdrücke hatten noch etwas zweideutiges an sich. „Christum durch den Glauben, mit dem gläubigen Gemüth genießen," konnte von den Zwinglianern noch immer so ausgelegt werden, als sey der Glaube das Mittel, das Christum zu uns brächte. Dann war „Christum mit dem Glauben genießen" soviel, wie „an Christum glauben," während doch nach Bucer's wahrer Meinung der Glaube, nämlich der Glaubenszustand des innern Menschen, nur die Bedingung und das Organ war, um den sich real mittheilenden Christus aufzunehmen. „Geistlich" konnten die Zwinglianer

---

47) Es wurde nämlich auf dieser Synode zugleich der letzte Schlußstein zur Beendigung des Trinitätsstreites gelegt. Siehe darüber den folgenden §.

so auslegen, als nehme man Christum in den Geist, in den Gedanken auf, während Bucer nur den Sinn damit verband, daß Christus sich central dem innern Menschen mittheile und nicht peripherisch in den Mund zwischen die Zähne hineingehe. Auf der Maisynode hatte man wirklich den Beschluß gefaßt, daß die (zwinglinischen) Berner Disputationsartikel und die (bucersche) Antwort an Luther als Lehrnorm dienen sollten. Man glaubte also beide vereinbar, ja einig!

Jetzt auf der Septembersynode sprach Bucer den Gegensatz zwischen beiden Vorstellungsweisen offen und klar und entschieden mit jenen wenigen Worten aus, welche wir bereits oben Anm. 3 angeführt haben. Unter der Gegenwart Christi dürfe man nicht eine solche Gegenwart verstehen, „wie ich mein Hausfrow zu Straßburg „jetzt sieh"; nicht dem Gedanken, der Erinnerung, der Vorstellung sey Christus gegenwärtig, sondern also, daß „Christi Leib und Blut „wirklich empfangen werde."

So beklagte sich auch Bucer auf das energischste darüber, daß ein von Megander verabfaßter „Kinderbericht" (Katechismus) im Gebrauche sey, worin das Abendmahl (ächt megandrisch!) für eine bloße Erinnerung an Christi Tod ausdrücklich erklärt wurde. Wenn der gute Bucer einmal entlarvt und zur Ehrlichkeit gezwungen war, war er ein goldehrlicher Mann.

Und mit dieser seiner Entschiedenheit trug er auf der Septembersynode den Sieg davon. Zwar mußte er von Megander eine nicht unverdiente Strafpredigt anhören; doch dies geschah ohne, ja wider den Willen der Synode. Die Synode faßte vielmehr am Ende den Beschluß, daß Megander seinen Katechismus verbessern solle, und überhaupt trat man der bucer'schen Ansicht völlig bei. Der Rath fertigte Bucer'n ein officielles Zeugniß über sein gutes Betragen auf der Synode aus, und erklärte hierin Bucer's Lehre für vollkommen schriftmäßig. Und in einem Protokoll[48]) heißt es,

---

48) Hundeshagen, S. 89, Anm.

man sey mit Bucer dahin übereingekommen, daß Christi Leib nicht im Brod sey, daß aber Christus im Nachtmahl der Gespons bei seiner Braut sey. Deutlicher und schöner, als es durch diesen (schon in Bucer's zweiter Declaration gebrauchten) schriftmäßigen [49]) Ausdruck geschah, konnte der Zwinglianismus nicht ausgeschlossen, die reale aber centrale Mittheilung Christi an die Seinen nicht ausgesprochen werden. Ueberdies war in jenen Worten bereits förmlich und mit Bewußtseyn die Gegenwart im Nachtmahl und die Gegenwart im Brod geschieden und als zweierlei auseinandergehalten.

Diese entschiedene Meinung wurde nun von Seiten Berns aus auch standhaft verfochten. In Zürich war man sich, als man an Luther schrieb, über den Unterschied des Zwinglianismus und Bucerismus noch nicht klar; es waltete noch jene Amphibolie der Ausdrücke: „durch den Glauben", „mit dem gläubigen Gemüth", und es ist wahrscheinlich, daß man in Zürich jene bucer'schen Wörter aufgenommen hatte, ohne die zwinglinische Vorstellung aufzugeben. Wenigstens als Bern auf der Septembersynode so entschieden der bucer'schen Lehre in ihrer schärferen Bestimmtheit huldigte, liefen von Zürich sogleich Warnungen ein, „man solle bei seiner Confession bleiben, und von dem Bucerismus, diesem epidemischen Fieber, abstehen" [50]). Dadurch ließen sich aber die Berner nicht irre machen; sie verfochten die bucer'sche Lehre mit Eifer, ja nicht ohne Härte. Ohne Megander's Umarbeitung des Kinderberichts nur abzuwarten, ließ man eine neue Ausgabe desselben drucken, worin man dem von ihm herrührenden Abschnitt über das heil. Abendmahl eine andere, von Bucer gefertigte Bearbeitung substituirte. Megander, tief gekränkt, beschwerte sich; man erinnerte ihn, daß diese Bearbeitung Bucer's auf der Septembersynode vorgelesen und gebilligt worden sey, und er, der einzelne, dem kirchlichen Beschlusse sich zu fügen

49) Eph. 5, 23.

50) Hundeshagen, S. 91.

habe. Ritter fügte sich wirklich; Megander weigerte sich, und wurde im Dezember 1537 abgesetzt.

Wir sehen: Zürich ist der Sache nach noch zwinglinisch; nur Bern vertritt die bucer-calvinische Lehre.

Und selbst dies darf noch nicht als ein eigentlicher Sieg des Calvinismus über den Zwinglianismus betrachtet werden. Die Zeit war viel zu stürmisch gewesen, als daß eine ruhige, gediegene Umbildung in der Ueberzeugung hätte vor sich gehen können; ja es lag in der ganzen Sache viel zu viel äußerliche Absicht, als daß nicht hiedurch der Wahrheit und Lauterkeit der Ueberzeugung hätte Gewalt angethan werden sollen. So geht es immer, wenn man um jeden Preis eine Union zu Stande bringen will, wenn man sie macht, anstatt sie werden zu lassen. Die Sehnsucht nach einem sichtbaren Resultate, diese Ungeduld, welche der Zeit nicht warten kann, schreckt die Einen ganz zurück, und reißt die Andern zu Zugeständnissen fort, welche noch nicht in tiefer Ueberzeugung wurzeln; allgemeines Mißbehagen ist die Folge. In Bern kamen dazu noch zwei besonders schlimme Umstände, erstlich daß Kunz und Meyer, die Vertreter des Bucerismus, nicht einmal hiebei stehen blieben, sondern selbst die lutherische Lehre von der Gegenwart im Brode vortrugen, sodann, daß das ganze Concordienwerk eine sehr cäsaropapistische Färbung hatte. Der Rath, ganz zu Kunz und Meyer neigend, hatte dem Lande die neue Lehre nicht ohne Gewaltthätigkeit aufgedrungen. Das zeigte sich recht deutlich nach Megander's Absetzung. Dies Ereigniß rief allenthalben die größte Sensation hervor. Zürich beklagte sich schriftlich, wurde aber trocken abgewiesen. Um so lauter ward der Widerstand unter dem Berner Landvolk. Die Landgeistlichkeit schickte eine Deputation an den Rath und protestirte auf das entschiedenste gegen die Gewaltthätigkeiten. Sie sagten, „wenn ein Engel vom Himmel käme, und lehrte anders, denn „die helle klare Schrift, so wollten sie ihn nicht hören." Man ließ diese Abgeordneten im Rath nicht einmal niedersitzen, sondern an der Thür stehen. Kunz fuhr sie in barscher Rede an, und warf sich zum Vertheidiger der Cäsaropapie auf. Doch blieben die Abgeord-

neten so fest, daß der Rath sich genöthigt sah, den Gebrauch des alten Katechismus neben dem neuen freizugeben, und im neuen ein paar Stellen, welche lutherisch gedeutet werden konnten, abzuändern [51]).

So standen also in Bern wieder, wie vor der Septembersynode, Lutherthum und Zwinglianismus einander gegenüber. Kunz und Meyer, welche an Thomas Grynäus und Simon Sulzer neue Bundesgenossen erhalten hatten, setzten beim Rathe sogar die Erlaubniß durch, sich nicht mehr an die antilutherischen Restrictionen der Septembersynode halten zu dürfen [52])! Und wenn man ihnen dann gleichwohl die Weisung gab, nicht gegen die (zwinglinischen) Berner Disputationsartikel zu lehren, so zeigte sich darin nur, welche totale Verwirrung herrschte, und es ist klar, daß nun ein jeder machen konnte, was er wollte! —

Ein Theil der Berner lehrte entschieden lutherisch; ein kleinerer (Ritter an der Spitze) hielt sich an das von Calvin auf die Septembersynode mitgebrachte Bekenntniß, welches die bucer-calvin'sche Lehre enthielt, und wovon wir bald eines weiteren zu reden haben; das Berner Landvolk und die übrige Schweiz war zwinglinisch.

Das war die Schweiz, mit welcher Luther die Concordie abschloß. In dem Briefe, welchen die Schweizer an Luther geschickt hatten, waren, wie wir sahen, alle Differenzpunkte zwischen ihnen und Luther auf das allerschärfste ausgesprochen; was die positive Lehre der Schweizer betraf, so war nicht einmal die Bucer'sche Lehre bestimmt darin enthalten, sondern Ausdrücke gebraucht, welche auch zwinglinisch verstanden werden konnten. Da-

---

51) Hundeshagen, S. 102. „Durch den Dienst der Kirche übergiebt „der Herr Christus uns die wahre Gemeinschaft seines Leibes und Blu„tes" wurde geändert in: „verkündet der Herr Christus uns, daß „er uns schenke." — „Das ist dasjenige, so ich euch mit diesem „Brod und Wein übergebe, unsichtbarer und himmlischer Weise"; hier wurde „geistlicher" hinzugesetzt.

52) Hundeshagen, S. 108.

von, daß Luther durch die Schweizer getäuscht worden wäre [53], kann also vernünftigerweise keine Rede seyn. Die Schweizer hatten nicht etwa die Differenzpunkte zwischen ihnen und ihm verdeckt und dagegen Gewicht darauf gelegt, wieweit sie von Zwingli abwichen, sondern gerade umgekehrt, sie hatten ihm offen gesagt, worin sie von ihm abwichen; und was die positiven Ausdrücke: „durch den Glauben" u. s. w. betraf, so läßt sich voraussehen, daß der durch Bucer's Verfahren schon so argwöhnische Luther in diesen Ausdrücken eher zu wenig als zu viel gelesen haben wird. Luther hat auch wirklich nachher zu Gotha gegen Bucer geäußert, daß er recht gut die Differenz zwischen sich und den Schweizern kenne. Dennoch hat er die Concordie abgeschlossen.

Unter dem 1. Dez. 1537, nach dreivierteljähriger Bedenkzeit, also wahrlich ohne Uebereilung, schrieb er seine berühmte Antwort an die evangelischen Städte in der Schweiz [54].

Nach einem Friedensgruß und einer Entschuldigung wegen seiner verspäteten Antwort, fährt er fort: „Ich habe nun zwar wiederum „E. E. Schrift gelesen, und bin deß erstlich hoch erfreut, daß ich „vernommen, wie hintangesetzt aller vorigen Schärfe und Verdacht, „so wir mit euern Predigern gehabt, euer ganzer großer Ernst, Ei„nigkeit anzunehmen und zu fördern, beschlossen sey. Der Gott und „Vater aller Einigkeit und Liebe wolle solch gut angefangen Werk „gnädiglich vollführen, wie geschrieben steht: Wann Gott gefällt ei„nes Mannes Weg, so bekehrt er auch seine Feinde zum Frieden.

---

53) Hist. des Sacr.streites, S. 399. Löscher, S. 249. Siehe dagegen auch Planck III, 402. Löscher hat sogar zu zweifeln sich erkühnt, ob die Schweizer ihren Brief an Luther wirklich abgeschickt hätten! Der Arme vergaß, daß Luther die einzelnen im Briefe berührten Punkte über das Wort Gottes, Taufe u. s. w. beantwortet hat.

54) Siehe in Acta concordiae Eiiij — Fij. Luther's Werke, hall. Ausg. XVII, pag. 2594. Hospinian, II, 157. Hist. des Sacr.streites, S. 400.

„Nun ist wohl wahr und kann auch nicht anders seyn, daß solche „große Zwietracht nicht kann so leicht und bald, wieder ganz ohne „Riß und Narben geheilt werden. Denn es werden beides bei euch „und uns Etliche seyn, welchen solche Concordia nicht gefällig, son„dern verdächtig seyn wird. Aber so wir zu beiden Theilen, wie wir „es mit Ernst meinen, fest und fleißig anhalten, wird der liebe Gott „und Vater wohl seine Gnade geben, daß es sich bei den andern mit „der Zeit auch zu Tode blute, und das trübe Wasser sich wiederum setze. „Ist derhalben meine freundliche Bitt', E. E. wollen darzu thun und „mit Ernst verschaffen, daß bei euch und den Euern die Schreier, so „wider uns und die Concordia plaudern, sich ihres Schreiens ent„halten, und das Volk einfältiglich lehren, daneben diese Sachen der „Concordien lassen befohlen seyn denen, die dazu berufen und tüch„tig sind, dieselben nicht hindern, gleichwie auch wir allhier beides „in Schriften und Predigten uns ganz still halten und mäßigen, wi„der die Euern zu schreien, damit wir nicht Ursach geben, die Con„cordiam zu hindern, welche wir ja von Herzen auch gern sehen, „das weiß Gott; und Gottlob, des Fechtens und Schreiens ist bis„hero genug gewesen, wo es hätte sollen etwas ausrichten. Und zu„vorderst will ich ja ganz demüthig gebeten haben, wollet euch zu mir „versehen als zu einem, der es ja auch mit Herzen meinet; und was „zur Förderung der Concordie dienet, soviel mir immer möglich, an „mir nichts mangeln soll; das weiß Gott, den ich zum Zeugen auf „meine Seele nehme; denn die Zwietracht weder mir noch niemand „geholfen, sondern vielen Schaden gethan hat, daß freilich nichts „nützliches noch gutes darin zu hoffen gewesen und noch nicht ist.

„Und damit ich auf eure Artikel komme, so weiß ich keinen „Mangel an dem ersten: von dem mündlichen Wort; denn wir auch „nicht anders lehren, denn daß der heilige Geist müsse inwendig „wirken im Herzen der Zuhörer, und daß das äußerliche Wort allein „nichts ausrichte. (Röm. 10 und 1) .... Deßgleichen Taufs„halben, im zweiten, spür' ich auch kein ungleichs. Denn gleich wie „jetzt vom mündlichen Wort geredt ist, so halten wir auch, daß allein „Wasser und Wort (welches das fürnehmste in der Tauf ist) ohne

„den heiligen Geist inwendig, nichts schaffe äußerlich; doch (daß) „solche Taufe Gottes äußerlich Zeichen, ja Gezeug und Werk sey, „dadurch Gott in uns wirke, damit es nicht ein leer ledig Menschen„zeichen oder eine Losung sey."

„Der dritte Artikel vom Sacrament des Leibs und Bluts Christi. „Haben wir auch noch nicht gelehrt, lehren auch nicht, daß Christus „vom Himmel oder von der rechten Hand Gottes hernieder und auf„fahre, weder sichtbarlich noch unsichtbarlich, bleiben fest bei dem Ar„tikel des Glaubens: aufgefahren gen Himmel ꝛc. Lassen's gött„licher Allmächtigkeit befohlen seyn, wie sein Leib und Blut „im Abendmahl uns gegeben werde... wir gedenken da keiner Auf„fahrt noch Niederfahrt, die da sollte geschehen, sondern bleiben ein„fältig bei den Worten: Das ist mein Leib u. s. w."

„Doch wie droben gesagt, da wir einander hierinnen „noch nicht gänzlich verstünden, so sey jetzund das beste, daß „wir gegen einander freundlich seyen und uns immer Guts gegen „einander versehen, bis sich das Glum und trübe Wasser setze. So „kann Doctor Capito und Martin Bucer hier in allem wohl zura„then, wo wir nur die Herzen zusammenschicken, und allen Unwillen „fahren lassen, damit dem heiligen Geist Raum gegeben werde."

Hierauf schließt der Brief mit neuen Versicherungen aufrichtiger Liebe und Wünschen des Segens und Friedens.

Man fühlt sich zuvörderst zu der Frage veranlaßt, wie ein solches Benehmen von Seiten Luther's psychologisch erklärbar sey. Die Annahme, daß Luther sich habe täuschen lassen, ist schon oben widerlegt; Planck 55) sagt gut, daß Luther „bei dieser Erklärung weiter „nichts, als — den Menschenverstand verliert." Daß Luther seine Glaubensüberzeugung geändert habe, ist ebenso wenig anzunehmen, er sagt ja nur negativ, daß er kein solches Herniedersteigen Christi in's Brod, welches ein Gegenstück zur Himmelfahrt bildete, annehme; die Ubiquität spricht er nicht aus, leugnet sie aber ebenso

55) A. a. O. S. 401.

wenig, sondern beruft sich auf Gottes Allmacht, welches ein Ubiquist ebenso gut, als ein Non-ubiquist thun konnte und thun kann; kurz Luther hat von seiner Meinung nichts zurückgenommen, und den Schweizern von der ihrigen nichts zugegeben; er hat die Differenz als bestehend anerkannt, und sie dennoch als Brüder behandelt. So wenig dies aber einen Abfall von seiner Glaubensüberzeugung involvirte, so gewiß war es ein Abfall von seiner bisherigen Maxime, seiner Handlungsweise. Was er bisher als Satanslist verdammt hatte, das tolerirte er jetzt mit unübertrefflicher Sanftmuth.

Das eine Mal muß er nothwendig einer irrigen Maxime gefolgt seyn. Es hat nicht an solchen gefehlt, die Luther'n im Jahre 1537 straucheln sehen, und erst in dem Verfasser des kleinen Bekenntnisses vom Abendmahl (1545) den großen Mann wiederfinden. Es hat auch solche gegeben, und giebt ihrer noch, welche umgekehrt in der Concordie den Mann finden, welcher in der Kraft der Gnade des Herrn sich selbst und die Beschränktheit seines Standpunktes — wenigstens auf eine Zeit lang — überwunden und nach manchen Jahren fleischlicher Gereiztheit sein besseres Selbst in vollem Maaße wiedergefunden hat. Wir überlassen die Entscheidung dem Herzenskündiger, und mögen weder gegen den Luther der Concordie, noch gegen den Luther des großen und kleinen Bekenntnisses den Stein aufheben. Wenn aber sein Verfahren bei der Concordie psychologisch erklärt werden soll, so liegt die beste Erklärung in seinem Briefe selbst. Er hatte durch die lichtvolle Analogie zwischen dem Dienst des Wortes und dem Sacrament (s. oben S. 387) erst recht verstehen gelernt, was die Schweizer eigentlich meinten, wenn sie sagten, nicht das Brod, sondern der Herr selber sey das Wirkende im Sacrament. Er ahnte, daß sie nicht auf Entleerung des Sacramentes ausgingen, sondern nur jeder Vergötterung der Creatur vorbeugen wollten. Er hoffte, daß für die Folge wohl eine weitere Verständigung möglich seyn werde. Und hatte ihn Bucer's Doppelgängerei zuvor oftmals mit gerechtem Widerwillen erfüllt, so mußte ihn die edle, entschiedene Offenheit, womit die Schweizer die ganze

Differenz zwischen ihnen und ihm so klar darlegten und eingestanden, eher anziehen und erfreuen als zurückstoßen und betrüben. Auch konnte der warme, kindlich fromme Ton des Schweizer Briefes ihn unmöglich unberührt lassen [56]), ebensowenig als der Blick auf die verjährten Wunden der Kirche, welche sich „endlich zu Tod bluten" sollten. Und so that er den Schritt, dessen nur große Männer fähig sind: der Wahrheit und der Liebe opferte er den Ruhm der Consequenz.

Welche Bedeutung dieses Ereigniß für die weitere Folge hatte? — Vor allem sieht man schon hieraus vorläufig, wie Luther zwischen zwinglinischer und calvinischer Lehre einen Unterschied zu machen wußte. Doch da Luther nachher in sein altes, bittres Benehmen gegen die Schweizer zurückfiel, so muß die nähere Untersuchung hierüber auf einen folgenden Paragraphen verspart werden. — Die eigentlichen historischen Folgen der Concordie waren nicht sehr groß; eine dauernde Union kam nicht zu Stande, und man hätte darüber weder jammern noch sich verwundern sollen. Diese Concordie, so sehr sie Luther'n Ehre macht, trug doch den Keim der Auflösung schon in sich. Der Calvinismus war, wie wir gesehen haben, in der Schweiz noch keineswegs rein heraus gegohren; es zeigte sich im Verfolg eine Ausbreitung und Kraft des zwinglinischen Elementes, welche Luther'n erschrecken mußte. Als ihm Zwingli's expositio fidei, welche fünf Jahre nach Zwingli's Tod edirt ward mit einem Abschnitt über's Abendmahl, welchen Zwingli's eigne Randbemerkung für unreif erklärt hatte [57]), als ihm diese Schrift zu Gesichte kam,

---

56) Die Schweizer beantworteten Luther's Brief (acta conc. Gij ff.) und erklärten förmlich ihren Beitritt zu den Wittenbergern Artikeln im bezeichneten Sinn. In der kurzen Antwort hierauf (Donnerst. nach Johanni 1538, acta conc. H ff.) sagt Luther: „Es ist mir kein Zweifel, daß bei euch ein sehr fromm Völklein ist, das mit Ernst gern „wohl thun und recht fahren wollt."

57) Am Rande des Manuskripts stehn von Zwingli's Hand die Worte: Hic non prosequeris describendo, sed aliud, quod par sit, in locum

wurde er, wie er im kleinen Bekenntniß erzählt, auf's höchste aufgebracht. Die Concordie schien ihm von Seiten der Schweizer gebrochen. Und ihn selber trieben seine Umgebungen unvermerkt wieder in den alten Ton der Polemik hinein. Eine dauerhafte Union hätte erst auf Grund einer gemeinsamen Lehre entstehen können. Dazu war die Zeit noch nicht reif.

Aber ganz vergeblich war das Bucer'sche Concordienwerk keineswegs. Während nämlich Luther in dogmatischer Beziehung sich nicht von der Stelle rückte, so machte das reformirte Abendmahlsdogma den ersten, wichtigen Fortschritt. Noch trug zwar der Calvinismus keinen Sieg davon über den Zwinglianismus; aber der Calvinismus ward doch das erstemal ausgesprochen, zum erstenmal der Zwinglianismus zum Calvinismus entwickelt.

Zwingli ging von der richtigen exegetischen Basis aus, und sagte: Was wir im heil. Abendmahl empfangen, ist Christi gebrochener Leib, ist der im Tode Christi gestiftete Gnadenbund.

Jetzt sah man ein: der Bund in Christi Tod ist ein Bund der Lebensgemeinschaft mit Christi Person. Wir empfangen dadurch die Frucht seines Todes zu eigen, daß er real in uns eingeht und in uns lebt.

Von der richtigen Exegese aus kam man von selbst wieder (durch Berücksichtigung von Joh. 6, Eph. 5 u. a.) auf die Annahme einer Lebensgemeinschaft und persönlichen Mittheilung Christi.

Diese Idee wurde nicht etwa, wie moderne Polemiker es darstellen möchten, aus momentaner Schmiegsamkeit gegen die Lutheraner herübergenommen und von ihnen entlehnt, so daß sich die reformirte Kirche für das bischen Wahrheit, das auch sie besitze, bei der lutherischen zu bedanken hätte, sondern diese Ansicht hatte Oecolampad lange vor Bucer's Bemühungen selbständig in der confessio Mylhu-

---

hujus pones. Vgl. Zuinglii Opp. ed. Schuler et Schulthess, vol. IV, Pars I, p. 51.

siana ausgesprochen, und Calvin hat dieselbe Ansicht selbständig aus Frankreich mitgebracht.

Wie diese Ansicht bei Calvin sich uranfänglich gründete und eines weiteren ausbildete, und alle die speciellen Fragen, wie die Mittheilung Christi im Abendmahl sich zu der unio mystica verhalte, was der einzelne Abendmahlsgenuß für eine Bedeutung habe, wie der subjektive Glaube sich dabei verhalte u. s. w. aufgeworfen und gelöst wurden, das ist der Gegenstand der folgenden Betrachtung.

---

§. 36.

Calvin und seine Abendmahlslehre.

Schon in den Verhandlungen, welche dem Abschluß der Concordie vorangingen, sehen wir einen Mann auftreten, welcher ein eigenthümliches Prinzip ohne äußeren Eclat, aber mit unerschütterlicher stiller Festigkeit vertritt, und sofort von Jahr zu Jahr an Bedeutung gewinnt, bis er in einer Höhe und auf einem Gipfel kirchengeschichtlicher Bedeutung dasteht, also, daß er Luther'n selbst als ebenbürtiger Genosse, als zweiter Mittelpunkt des Reformationswerkes an die Seite gestellt werden kann. Von Zwingli läßt sich das nicht sagen. Zwar kann Zwingli als selbständiger Anfänger der Reformation Luther'n zur Seite gestellt werden; auch hält seine Persönlichkeit mit der seines sächsischen Mitarbeiters wohl den Vergleich aus, denn möchte auch die Persönlichkeit des letzteren eine gewaltigere, überwältigendere, gediegnere seyn, so war an Muth des Glaubens der Toggenburger ihm gleich, und durch jenen krystallhellen Candor seiner Seele und seines Gemüthes war er dem Manne sogar überlegen, dessen Fehler groß, wenn auch freilich „nur darum „so groß waren, weil seine Tugenden so groß waren." Endlich kann

Zwingli bis in die Zeit des Syngrammastreites hinein auch was seinen Einfluß betrifft, Luther'n an die Seite gestellt werden; denn bis dahin war er nicht bloß für die Schweiz, sondern auch für ganz Süddeutschland der Mittelpunkt der Reformation. Von da an aber hörte sein Einfluß auf; sein Dogma machte einen Stillstand, seine Wirksamkeit Rückschritte; er hörte auf, über die Grenzen der Schweiz hinaus wichtig zu seyn; während Luther der Vertreter der Reformation vor Kaiser und Reich ward, war Zwingli der Reformator eines halben Bisthums. Auch innerlich war sein Werk unvollendet. Wir finden mit Freuden bei ihm die Keime zu künftiger Entwicklung. Jene dogmatische Freiheit des vom Humanismus ausgegangenen Reformators, welcher nicht vorschnell durch feste Formeln die Lehrentwicklung abschließen wollte, brachte es mit sich, daß in seinem Lehrsystem Ideen angebahnt wurden, die erst jetzt nach drei Jahrhunderten in ihrer Wichtigkeit sich herausstellen. Aber je interessanter diese Erscheinung für uns, für die späte Nachwelt ist, je mehr Zwingli's Theologie einen typisch-prophetischen Charakter für die Zukunft trug, desto geringer war die Nachhaltigkeit und Fruchtbarkeit derselben für die damalige Zeit. Ein großer Berg wird nicht in Einem Anlauf erstiegen; nicht der erste Flügelschlag trägt den Adler in die Wolke empor. Auch auf den ersten Aufschwung des evangelischen Geistes in der Reformation folgte eine Abspannung; je größer der Impetus gewesen, womit man sich emporgeschwungen, um so früher sank man wieder einem Ruhepunkt entgegen. Die Zeit war für eine freie biblisch-speculative Theologie in dem Sinne, wie Zwingli in seinem comm. de vera et falsa relig. sie gegeben, schlechterdings nicht reif; Zürich selbst sank in der Art in eine scholastische Erstarrung, daß es bei dem Punkte, bis zu welchem Zwingli f o r t g e s c h r i t t e n war, s t e h e n blieb, und seine dogmatischen Unbestimmtheiten als den höchsten Grad wahrer Bestimmtheit betrachtete, welcher nicht überschritten werden dürfe; d i e Z e i t b e d u r f t e v o n n e u e m e i n e r S c h o l a s t i k.

Der Mann, welcher für die größere Hälfte der evangelischen Kirche e i n e e v a n g e l i s c h e S c h o l a s t i k schuf, d. h die freie Gei-

stesströmung, welche von selber nach Fixirung verlangte, in eine bestimmte, feste Form brachte — der Mann, in welchem sich der Krystallisationsproceß der evang. Lehre vollzog — war Calvin. Auf die regenerative und schöpferische Periode der Reformation mußte eine Periode der Organisation folgen. Calvin organisirte die Dogmatik, indem er das evangel. Dogma in ein System brachte, in welchem das Lebensprinzip der reformatorischen Theologie sich unverkümmert wiederfindet, aber nicht als bewegendes, treibendes, sondern als ein Schwerpunkt, von dem aus der ganze reiche mannigfaltige Stoff attrahirt, disponirt und zur Ruhe gebracht wird. Er ward der Schöpfer der reformirten Dogmatik. Calvin organisirte die Exegese. War man bisher von der Schriftforschung aus zum Versöhnungsdogma gekommen, so legte er nun dies Resultat der bisherigen Schriftforschung als Basis der nun beginnenden exegetischen Thätigkeit zu Grunde, als obersten exegetischen Canon. Er ward der Schöpfer der reformirten Exegese. Calvin organisirte aber auch die kirchliche Verfassung. Denn die Organisation konnte bei der Theologie nicht stehen bleiben. Nicht bloß die wiederhergestellte Theologie, auch die wiederhergestellte Kirche bedurfte einer ruhigen Consolidirung. War man in Deutschland bei dem Nothbehelf einer „Diktatur des Staates in der Kirche" (wie Bunsen es richtig bezeichnet) stehen geblieben, so sprach Calvin die Autonomie der Kirche aus [1]). Hatte man in Deutschland einerseits das römisch-kanonische

---

1) Damit wollte er nicht (wie oft fälschlich angenommen wird) eine Trennung von Staat und Kirche. Das Verhältniß der Kirche zum Staat sollte sich ganz nach der Stellung richten, die der Staat sich zur Kirche gab. Mit einem Staate, der erklärte, ein evangelischer seyn zu wollen, sollte die Kirche unbeschadet ihrer Autonomie ein enges Bundesverhältniß eingehen; gegen einen nicht-evangelischen Staat sollte sie ihre ganze Selbständigkeit wahren. So sehen wir in Genf durch Calvin die engste Vereinigung von Staat und Kirche, in Frankreich durch denselben Calvin die konsequenteste Trennung eingerichtet. Seine Synodalverfassung hat den großen Vorzug, daß sie sich den verschiedensten Nüancen des

Prinzip von der hierarchia ordinis et hierarchia jurisdictionis mitsammt der ganzen Lehre von dem ordo verworfen, und dann andrerseits dennoch die kanonischen Begriffe der jurisdictio unverarbeitet herübergenommen; hatte man einerseits die Lehre von dem Unterschied der Bischöffe und bloßen Priester verworfen, und dann andrerseits dennoch den Begriff des Episcopats herübergenommen, und auf den Landesherrn übertragen; hatte man dieser ganzen Praxis zu Liebe die sonderbare Theorie von Geistlichkeit, Fürst und Volk als den drei kirchlichen Ständen ersonnen: so hat dagegen Calvin ein neues Kirchenrecht auf evangelischen Prinzipien erbaut. Er unterschied nicht ordo und jurisdictio, sondern er nahm als die drei wesentlichen Kirchenämter das ministerium, die gubernatio und die diaconia an. Die Diaconie kam der Gemeinde, das ministerium den Theologen zu. Aus dem Pfarrer und der Diaconie gemeinsam entwickelte sich das Gemeindepresbyterium als unterste gubernirende Behörde, aus den Presbyterien die Klassensynode, aus der Klassensynode die Provinzialsynode u. s. f., so daß das Amt der gubernatio also aus dem des ministerium und der diaconia zusammengenommen erwuchs. Calvin ist der Schöpfer der reformirten Kirchenverfassung.

Der reformirten Kirchenverfassung, sagen wir. Aber hier hat „reformirt" einen anderen Sinn, als zur Zeit Zwingli's. Man irrt unglaublich, wenn man Calvin als den unmittelbaren Fortsetzer des Werkes Zwingli's, und die durch Calvin entstandene reformirte Kirche als innerlich identisch mit der durch Zwingli entstandenen betrachtet. Die zwinglinische Kirche bildete einen deutlichen Gegensatz zur lutherischen oder der Kirche Augsburgischer Confession, und blieb auch nach der Concordie noch neben derselben stehen; zu einer Union kam es nie. Calvin gründete zuerst in der romanischen

---

Verhältnisses zwischen Staat und Kirche anbequemt, während die Consistorialverfassung nur auf das Verhältniß der engen Vereinigung beider berechnet ist.

Schweiz eine neue Kirche von dritter Art, die ihrem äußeren Wesen nach sich noch weiter von der lutherischen entfernte, als die zwinglinische, weil Farel, der Vorarbeiter Calvin's, in Cultus und Verfassung nicht bloß (wie Luther und Zwingli) das Alte gereinigt, sondern von Grund aus ein Neues geschaffen hatte; die dagegen in ihrer Theologie eine höhere Einheit zwischen Luther und Zwingli bildete. Diese Theologie verpflanzte sodann Calvin in das westliche Deutschland, und gestaltete durch sie einen beträchtlichen Theil der Kirche Augsburgischer Confession um. Endlich nahm er nach seiner Rückkehr in die Schweiz die zwinglinische Kirche ebenfalls in seine Kirche auf.

Die reformirte Kirche Calvin's besteht also aus dreien Massen, erstlich aus der romanisch-reformirten oder eigentlich calvinischen Kirche, die, außer der calvinischen Theologie auch den calvinischen Cultus und Verfassung hat, sodann aus der deutsch-reformirten Kirche, die indem sie die calvinische Theologie annahm, sich doch stets für eine der Augsb. Confession angehörige erklärt, und in Cultus und Verfassung erst späterhin der calvinischen sich genähert, aber auch nur genähert hat; endlich in der zwinglinischen Kirche der deutschen Schweiz, welche nicht einmal die Theologie Calvin's unverkümmert aufnahm, in Cultus und Verfassung aber ganz bei den zwinglinischen Einrichtungen stehen blieb.

Werfen wir nach diesen Bemerkungen über Calvin's Wirksamkeit noch einen Blick auf seine Persönlichkeit, so finden wir in ihm die freundliche Erscheinung nicht wieder, die uns der frische, lebensmuthige Zwingli bot. Calvin imponirt uns durch eiserne Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Consequenz; aber seine Erscheinung ist ernst und düster. Wer würde dies aber nicht begreiflich finden, Zwingli und Calvin bilden zusammen das Janusgesicht der Reformation. Der Eine blüht auf im ersten Lenze des Humanismus, voll Muth und unendlichen Hoffnungen. Wie tragisch waren diese Siegeshoffnungen bei Kappel untergegangen! Die Zeit des Kampfes und der Erschütterung war es, in der der Andere empor wuchs; ist jener ein Bild der reformatorischen Hoffnung, so ist dieser ein Bild

der reformatorischen Sorge. Seine Aufgabe war, in heißem Kampf und Mühen das gefährdete Werk zu retten. Daher sein Ernst, seine düstere Strenge.

Die theokratische, zuweilen wirklich gesetzliche Strenge, welche Calvin oft vorgeworfen wurde, hat er jedoch eigentlich nur in der romanischen Kirche geübt. Und dort mit Recht. Wer die Schilderungen der grenzenlosen Entsittlichung und Verfaultheit liest, wie sie damals unter den romanischen Völkern herrschte, der begreift es wohl, daß hier das bloße Evangelium von der Gnade nothwendig wäre auf Mißbrauch gezogen worden; der begreift es, daß jene Völker einer Gesetzeszucht nothwendig bedurften, um für das Evangelium erzogen zu werden; der wird sich überzeugen, daß Luther selbst, wenn er dort gelebt und gewirkt hätte, ebenso würde gehandelt haben. Wenn wir anerkennen, daß das Pabstthum selber mit seiner viel schlimmeren Ceremonialgesetzlichkeit doch im Lichte der Vorsehung betrachtet den göttlichen Beruf hatte, die rohen germanischen Nationen für das evangelische Christenthum vorzubereiten, so werden wir uns auch nicht weigern dürfen zuzugestehen, daß ebenso Calvin einen göttlichen Beruf hatte, die romanischen Völker seiner Zeit durch das Joch einer Sittengesetzlichkeit erst zu erziehen für das freie Evangelium, das durch eine Union der gesammten evangelischen Kirche auch diesen Völkern zu seiner Zeit gebracht werden muß und soll und wird. Die glänzendste Rechtfertigung für Calvin's Verfahren in Genf liegt aber darin, daß er in Straßburg — anders verfuhr. Wo jene Gesetzeszucht nicht nöthig war, dachte er nicht an eine Einführung derselben. In den Umständen also, nicht in einer persönlichen Beschränktheit ist der Grund derselben zu suchen Und wenn Calvin vor einer Rückkehr von Straßburg nach Genf zittert und graut, so sehen wir wohl, daß eine Kirche, die der gesetzlichen Zucht nicht bedurfte, seinem Naturell die erwünschtere war.

Diese Vorbemerkungen über den Gesammtcharakter der Wirksamkeit Calvin's waren unerläßlich. Auf den Entwicklungsgang des großen Reformators und auf seine Geschichte einzugehen, in der Art, wie wir es bei Zwingli thaten, scheint uns dagegen unnöthig, da ja

über Calvin's Leben und Entwicklung kein Dunkel herrscht. Nur soviel muß hier in Kürze mitgetheilt werden, als zum Verständniß der Entstehung des Standpunktes, den er in der Abendmahlslehre einnimmt, nöthig ist.

Wie sonderbar ist es doch, daß die nachherigen lutherischen Polemiker ihn als einen verschmitzten Zwinglianer betrachteten, welcher die Pille der zwinglinischen Abendmahlslehre unter der Rauschgoldverhüllung lutheranisirender Redensarten in Deutschland einschwärzen wollte, während die Schweizer bei seinen Lebzeiten ihn als einen Lutheraner betrachteten, welcher offen und ehrlich auf Bekämpfung des Zwinglianismus ausgehe! Welcher der beiden früheren Kirchen gehörte er von Haus aus an? Der zwinglinischen, oder der lutherischen? Thun diejenigen Recht, welche seine erste Bildung vom Lutherthum ausgehen lassen, oder die, welche ihn ohne weiteres als einen Angehörigen der schweizerischen Reformation betrachten [2])?

Diese Fragen sind wirklich nicht so ganz leicht zu entscheiden; denn in der That war Calvin durch wechselnde Lebensumstände in beide vor ihm gegründete Kirchengemeinschaften hineingestellt. Der Kreis, von wo die erste reformatorische Anregung auf ihn ausging, stand mehr unter Luther's geistigen Einwirkungen, als unter denen Zwingli's; und späterhin vollends hat Calvin eine Reihe von Jahren ganz eigentlich als lutherischer Theologe im Dienste der lutherischen Kirche gestanden, und als Freund Melanthon's an wichtigen Religionsgesprächen Antheil genommen. Zwischen inne fällt ein Abschnitt seines Lebens, wo er im Dienste der bernerischen Kirche mit dem Zwinglianer Farel zusammen thätig und in die innere Entwicklung des Zwinglianismus hineingestellt war. Beiderseitige Einflüsse haben also auf die Gestaltung seiner Geisteswelt ihre Wirkung geäußert. Aber — und das ist die Hauptsache — gegen beide verhielt sich Calvin selbständig. Er ist nicht das Produkt — weder der

---

2) Ueber die Vertreter der letzteren Ansicht vgl. Planck, Bd. 5, Thl. 2, S. 10.

lutherischen noch der zwinglinischen Richtung; er ist das Produkt seiner selbst. Mit der höchsten Selbständigkeit erkämpfte er sich innerlich sein System; Zwinglianismus und Lutherthum wirkten dann anregend auf ihn ein; mit freier Elastizität ging er in beide ein, ohne sein Eignes zu verlieren; er begriff beide in ihrer Wahrheit, aber er führte die Wahrheit beider auf sein eigenthümliches System zurück; so bereicherte er sein System durch die organische Verarbeitung mit den anderen beiden; aber er gab von dem Eigenen kein Jota gegen jene auf.

Dafür nun die Belege. Schon seine Geburt stellte ihn vermittelnd zwischen zwei Nationen. Sein Vater, der Fiskalprokurator und bischöffliche Secretair Gerhard Caulvin zu Noyon in der Picardie, war Franzose, seine Mutter, Anna geb. Franke aus Cambrai, war deutschen Blutes. Den 10. Juli 1509 erblickte er das Licht der Welt. Seine Erziehung war eine vornehme; er empfing sie gemeinschaftlich mit den Kindern der adligen Familie Mommor, der edelsten in jener Gegend. Er ward zum Theologen bestimmt, und auf der Sorbonne unter Maturnius Cordier, dem régent au collège de la Marche, in der scholastischen Theologie gebildet. Ein wichtiger Umstand, daß er von Hause aus Scholastiker, nicht Humanist war! Dies befähigte ihn, das Wesen der lutherischen Theologie zu verstehen und zu würdigen; dies befähigte ihn überhaupt zur Lösung der Aufgabe, zu welcher ihn Gott bestimmt hatte, zur Fixirung und Consolidirung des reformatorischen Lehrsystems. Schon im 18. Jahr erhielt er eine Pfarrei zu Marteville, dann zu Pont l'évêque [3]).

Hier ging ein Umschwung mit ihm vor. Er hatte die Bibel kennen lernen. Diejenigen, welche ihn durch die Lektüre von Luther's Schriften zur Reformation bekehrt werden lassen, irren. Die

---

3) Für dies Alles ist Henry in seinem Leben Calvin's mein Gewährsmann. Dies Werk wird als ausgezeichnete Materialiensammlung immer seinen Werth behalten, wenn auch die Verarbeitung manches zu wünschen übrig läßt.

Bibel allein war es anfangs, welche ihn mit ihm selber, d. h. mit seiner bisherigen Theologie, uneins machte. Wir wissen nichts genaues über den Gang seiner innern Umänderung; daß er aber völlig mit der Theologie der röm. Kirche zerfiel, ist daraus zu entnehmen, daß er sofort seine Pfründe und seinen ganzen bisherigen Lebensplan aufgab, und sich zum Studium der Jurisprudenz entschloß. Es ist dies zugleich eine Probe seiner Energie, seines eisernen Charakters, der nichts halbes duldete. Er war, was die Franzosen entier nennen; was er war, wollte er ganz und ungetheilt seyn. Die Gemüthstiefe bildet den Grundton seines Charakters; die Willensfestigkeit und Verstandesschärfe stand mit ihr im wohlklingendsten Akkord. Ihn für einen bloßen Verstandesmenschen zu erklären, wie sie in Frankreich so häufig sind, ist noch Niemanden eingefallen.

Er begann sein juristisches Studium zu Orleans; zu Bourges, wo er dasselbe fortsetzte, lernte er einen Deutschen, Melchior Wolmar aus Rothweil (einen Landsmann des Schafhäuser Ritter) und durch ihn die griechische Sprache und das Original des n. T. kennen. Seine evangelische Ueberzeugung befestigte sich nun immer mehr; Gewissensernst war die Mutter seines Glaubens. **Quoties in me descendebam**, schreibt er in jener Zeit, **extremus horror me incessebat, cui nulla piacula, nullae satisfactiones mederi possunt.** Wie Luther, kam auch er durch ernste innere Kämpfe zum evangelischen Glauben an die Versöhnung aus freier Gnade.

Seine Jurisprudenz mag wesentlich dazu beigetragen haben, daß sein Glaubenssystem sich in jener begrifflichen Schärfe ausbildete, die wir an ihm bewundern. Als Jurist war er so ausgezeichnet, daß ihm die Universität den Doktortitel unentgeldlich schenkte. Anfangs wollte er in Paris auf eine Anstellung aspiriren. Bald erhielt er eine andere Wendung. Die reformatorische Richtung hatte sich im Nord- und Mittel-Frankreich durch Luther's Schriften, im tieferen Süden durch Zwingli's Einfluß verbreitet, und nun brach eine heftige Verfolgung aus. Hier stellte sich heraus, daß der innerste Mensch in Calvin nicht der Jurist, sondern der Reformator war. Er konnte es nicht lassen, die verbotenen Versammlungen zu besuchen,

die Märtyrer hin und her zu stärken, sich selbst manchfach der Gefahr des Märtyrertodes auszusetzen. Eine für den neugewählten Rektor der Sorbonne, Nicolaus Cop, ausgearbeitete Antrittsrede zu Gunsten der Reformation, nöthigte beide zur Flucht. Wir begleiten ihn nun nicht weiter auf seinen Pilgerfahrten nach Navarra, wo Margaretha die Reformation beschützte, und er den alten Favre d'Etaples kennen lernte, nach Paris, nach Orleans, nach Straßburg, wo er Bucer und Kapito kennen lernte, nach Basel, wo er hebräisch studirte, nach Ferrara, wo er am Hofe der Renata, der Mutter der berühmten Eleonore Tasso's, als „Charles d'Espeville" weilte und den aus Frankreich vertriebenen Psalmübersetzer Clement Marot fand, nach Noyon endlich, wo er sein Erbgut verkaufte, um seine Geschwister Anton und Marie aus Frankreich hinweg nach Straßburg oder Basel zu bringen. Wir eilen über diese Pilgerfahrten rasch hinweg; nur zwei Punkte sind wichtig.

Erstlich, daß er in Straßburg und Basel sich so heimisch fand, daß er einen dieser Orte zu seinem Aufenthalt zu wählen beschloß. Wandte er doch auch später, aus Genf verbannt, sich nach Straßburg. Wie lieb müssen diese beiden Städte ihm gewesen seyn! Wie muß das dortige geistige und kirchliche Leben seiner innersten Herzensneigung entsprochen haben! Bucer, Kapito und Oecolampad waren also die Männer, denen er sich verwandt fühlte. Diese Männer waren es aber, die zwischen Zwinglianismus und Lutherthum ebenso die Mitte bildeten, wie ihre Wohnorte zwischen deutschem und französischem Wesen auf der Grenzscheide lagen. Hier war Calvin's geistige Heimath; in dem Mittelpunkt, wo die von Norden nach Süden gehende Verbindungslinie zwischen Lutherthum und Zwinglianismus sich mit der von Osten nach Westen gehenden Verbindungslinie zwischen Deutschland und Frankreich kreuzten.

Zweitens ist es ein Umstand von höchster Wichtigkeit, daß er bei jenem ersten Aufenthalt in Basel, im Jahre 1535 seine erste Ausgabe der Institutio religionis christianae schrieb. Er brachte dies sein System also schon fertig aus Frankreich mit. Man kann nicht sagen, daß es unter lutherischem oder zwinglinischem

Einfluß entstanden wäre; dafür ist es vor allem zu originell; auch war jener Aufenthalt in Straßburg und Basel viel zu kurz, als daß für einen bedeutenden Einfluß Bucer's oder Oecolampad's Raum gewesen wäre, und zum Ueberflusse hat Calvin, wie bekannt, selbst versichert, daß er sein ganzes Lehrsystem schon vor seinem 20sten Jahre in sich vollendet habe, und nie von einem Punkte desselben gewichen sey.

Wir haben also in der ersten Ausgabe seiner Institutio ein Document seines eigenen, selbständigen, primitiven Systems, ein Document aus einer Periode, wo er noch weder unter dem Einfluß des Zwinglianers Farel, noch unter dem der lutherischen Theologen gestanden war.

Es muß uns wichtig seyn, seine damalige, also seine ursprüngliche Abendmahlslehre kennen zu lernen.

Er spricht sie aus in folgenden Worten[4]: **Ceterum, tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in coelum ascendit, ad dextram tamen patris sedet, hoc est in potentia, majestate et gloria Patris regnat.** Bleiben wir sogleich bei diesen ersten Worten stehen. Für Zwingli war die sessio ad dexteram ein Hinderniß für ein Kommen Christi zu uns, jedoch wohlgemerkt (wie wir §. 33 sahen) nur für ein locales Herabkommen. Mit Recht hatte sich Zwingli gegen die Ubiquität und die daraus gefolgerte praesentia localis gewehrt. Aber bei diesem negativen Resultat war er stehen geblieben. Da er die Idee der Lebensvereinigung, auch der centralen, später ganz fallen ließ, so beschäftigte er sich nicht mit der Frage, wie doch unbeschadet der sessio ad dexteram, und ohne daß eine Ubiquität angenommen werde, Christus gleichwohl real (aber eben central) sich uns mittheilen könne. Auf diese positive Seite geht nun Calvin ein. Auch für Calvin ist Christus leiblich von uns ge-

---

4) Henry, Leben Calvin's, Thl. I, S. 129 u. 128. Instit. ed. prim. pag. 246 sq.

trennt; aber seine sessio ad dexteram faßt er als Theilnahme an der Allmacht und Majestät des Vaters. Was folgt daraus? Hoc regnum, fährt er fort, nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exserat, quin se praesentem potentia ac virtute exhibeat, quin suis semper adsit, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet, non secus ac si corpore adesset. Hier erhebt sich Calvin hoch über den Gegensatz, in welchem Luther und Zwingli befangen waren. Für beide war das die Hauptfrage geblieben, ob Christi verklärter Leib seiner Substanz nach, als Körper, umschrieben oder unumschrieben sey. Beide theilten die Voraussetzung, daß eine reale Vereinigung Christi mit uns nur in dem Falle stattfinden könne, wenn Christi Leib unumschrieben sey. Luther, um zu einer realen Vereinigung zu gelangen, behauptete die Unumschriebenheit. Zwingli, um nicht die Unumschriebenheit zugestehn zu müssen, ließ lieber seine eigne ursprüngliche Lehre von einer realen Lebensvereinigung fallen oder attenuirte sie doch zu einem bloßen Leben des Geistes Christi in uns. Beide hatten in einem Stücke recht, Luther in der Lehre von der realen Vereinigung, Zwingli in der Lehre von der Umschriebenheit. Beide hatten im andern Stück Unrecht, nämlich in der Voraussetzung, daß die Umschriebenheit die reale Vereinigung ausschließe. Das ist nun die große Grundwahrheit und das Columbusei der calvinischen Abendmahlslehre, daß er zeigt: die Umschriebenheit des verklärten Leibes Christi thut der realen Vereinigung gar keinen Eintrag. Der größte der christlichen Philosophen, Leibnitz, hat es schon ausgesprochen [5]), daß der eigentliche Vereinigungspunkt der beiden Confessionen darin liege, que la substance du corps consiste dans la puis-

---

5) Pensées de Leibnitz, 2e édition, Paris 1803, pag. 106. — Oeuvr. de Leibn. tom. 5, pag. 241.

sance primitive, active et passive, et que c'est dans l'application immédiate de cette puissance que consiste la présence de la substance, même sans dimensions; er hat auch anerkannt, daß Calvin (wo er nicht sich selbst untreu werde), den Begriff der Leiblichkeit so gefaßt, und daher die reale Vereinigung mit der Lehre von der Umschriebenheit zu vereinigen gewußt habe [6]). So ist es in der That. Luther und Zwingli fassen den Begriff des Leibes nach grob physicalischer Vorstellung als den eines ausgedehnten materiellen Körpers im physicalischen Sinn. Das ist freilich richtig, wenn von einem Stein, einem Holz die Rede ist; es ist auch noch halb und halb richtig, wenn von einem unverklärten, sterblichen Menschenleib die Rede ist, wiewohl schon da die eigentliche bleibende Substanz des Leibes nicht die Masse von chemischen Bestandtheilen ist, sondern die psychische Kraft, welche im Organismus lebt, denselben aus der ersten embryonischen Zelle durch organische Assimilation gestaltet, die materiellen Bestandtheile abstößt oder aufnimmt, die aufgenommenen verändert und gestaltet, dem ganzen Leibe sein geistiges Gepräge ertheilt, und bei allem Wechsel der materiellen Substanzen seine individuelle Eigenthümlichkeit, seine seelisch-geistige Substanz erhält. Wie vollends beim verklärten Leibe, wo von disparaten zersetzbaren chemisch-materiellen Bestandtheilen gar keine Rede mehr seyn kann, wo der Gegensatz zwischen der gestaltenden psychischen Kraft und dem gestalteten materiellen Stoff ganz hinwegfallen muß, wo der ganze Leib durch und durch Kraft ist, und eben in dieser Kraft, in dieser Kraft der Seele, sich im Raum zu projiciren, und jeden Augenblick Stoff zu werden und mit Substanz sich zu umkleiden, die Substanz des Leibes besteht!

---

6) Ebendas. J'ai parcouru les institutions de Calvin, ainsi que tous ses autres écrits où il traite de l'Eucharistie, et j'en ai extrait des passages qui prouvent que cet auteur a sérieusement, constamment, fortement inculqué la perception du corps de notre Seigneur réelle et substantielle; et quand il nie la présence réelle, sans doute il n'a entendu parler que d'une présence dimensionelle.

Wenn man dies beachtet, so wird man nicht mehr sagen dürfen, Calvin bringe es doch nicht zu einer wahren Vereinigung mit Christo, weil er nur eine virtus vom Leibe Christi ausgehn lasse. Nur eine virtus! Der ganze Leib Christi ist ja selber nichts als virtus, durch und durch. Soll etwa ein materieller Stoff vom Leibe Christi ausgehen? So meinte allerdings Luther, und verwickelte sich dadurch in das gefährliche Netz der Ubiquitätslehre, wodurch die alte chalcedonisch=biblische Lehre von der Person Christi gefährdet wurde. Erhebe man sich zum wahren Begriff der verklärten Leiblichkeit, so wird man einsehen, daß gerade Calvin es ist, welcher eine wahrhaft reale Perception des Leibes Christi lehrt.

Man wird andrerseits auch Calvin nicht vorwerfen dürfen, daß er die Himmelfahrt Christi, sein leibliches Getrenntseyn von uns, die Umschriebenheit seines Leibes leugne. Christus hat seinen verklärten Leib im Himmel. Sein Leib ist nicht eine diffuse, unsichtbare Substanz; sein Leib ist die gestaltete, ausdrucksvolle, sichtbare Projektion seiner Seele. Aber das hindert nicht, daß er sich uns nicht eben als Kraft, mittheilen könne. Die Lösung des ganzen Räthsels liegt in Folgendem.

Luther und Zwingli theilen die Voraussetzung, daß die Vereinigung des verklärten Leibes Christi mit uns, wenn anders eine solche stattfinde, eine locale, dimensionelle seyn müsse, und daß darum der Leib Christi local, als Substanz im physicalischen Sinn, zu uns kommen müsse. Luther lehrt dies; Zwingli, um nicht so lehren zu müssen, leugnet lieber die reale Vereinigung. — Calvin lehrt, daß Christi Leib im Himmel und wir auf Erden seyen, daß aber unbeschadet dieser localen Trennung eine reale Vereinigung, nämlich eine nicht=locale, nicht=dimensionelle, sondern über der ganzen Kategorie der Localität hinausliegende, allmächtig=virtuelle Vereinigung stattfinde. Bei Luther ist der Genießende local beschränkt, der Leib Christi, der genossen wird, local ausgedehnt; bei Calvin ist Christi Leib umschrieben und local im Himmel, aber die Vereinigungsart ist superlocal.

Christi umschriebener Leib hat die allmächtige Kraft, ohne

locales Herabkommen doch real bei und in uns zu seyn. Wie Christus im Himmel seine Seele projicirt, so projicirt er sie in jedem Communicanten. Es ist dieselbe psychische Substanz, die uns durchdringt, in uns lebt, und so nicht etwa nur unsern Geist durchdringt, sondern gerade auch für unser psychisch-leibliches Leben einen neuen Mittelpunkt bildet. —

Secundum hanc rationem corpus et sanguis Christi in sacramento nobis exhibetur, secundum priorem (er hatte vorher vom mündlichen Genuß gesprochen) minime. Er stellt also der peripherischen Art der Vereinigung die centrale entgegen. Nicht dimensionell und local empfangen wir Christi Leib, sondern virtuell, dadurch daß Christus — nicht bloß mit seinem Geiste, sondern mit der psychischen Kraft seiner ganzen gottmenschlichen Person — in uns lebt. Es ist dies dasselbe Genus der Mittheilung, welches auch außer dem Sacramente stattfindet. (Vgl. die Worte: „quin suis semper adsit.")

Der Leib Christi wird deshalb nicht als substantia, (das Wort im Sinn der damaligen philosophischen Sprache genommen), d. h. nicht als materielle Substanz, sondern als Kraft, als virtus mitgetheilt; vere et efficaciter nicht naturaliter. Docendi causa dicimus, fährt er fort, vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. Ea est corporis praesentia, quam sacramenti ratio postulat. Daß Calvin zu diesen beneficiis nicht bloß die durch Jesu Tod erworbene Versöhnung, sondern auch das Leben Christi in uns rechnet, versteht sich nach den frühern Stellen von selbst.

Hienach erscheint es als grundfalsch, zu behaupten, Calvin sey ursprünglich der lutherischen Abendmahlslehre zugethan gewesen. Ihm liegt gerade der Gegensatz gegen Luther sehr am Herzen [7]. Eben

7) P. 240. Alii, quo se argutos probarent, addiderunt ad scripturae

so falsch wäre die Meinung, als ob er anfangs Zwinglianer gewesen. Wir finden vielmehr bei ihm die organische Weiterentwicklung der zwinglinischen Abendmahlslehre. Ihm ist Brod und Wein nicht bloß ein Unterpfand, daß Christus für uns gestorben sey. Ihm ist der Akt des Sacramentes ein Akt, worin Christus die ganze Kraft seiner Persönlichkeit uns mittheilt, mit allen aus dieser Lebensvereinigung hervorgehenden Wohlthaten. Brod und Wein sind ihm nicht bloß Zeichen [8]), sondern Symbole, und zwar nicht bloß, wie bei Zwingli, Symbole des Todes Christi, sondern auch, und zwar vorzugsweise, Symbole der Lebensvereinigung mit Christo [9]); der Akt des heil. Abendmahls aber ist ein Akt des wirklichen, realen Empfangens Christi [10]).

So brachte also Calvin im Grunde genommen, dieselbe Lehre von Frankreich mit, welche Oecolampad seit dem Marburger Gespräch und dem Briefwechsel mit Melanthon schon gehegt und in der Conf. Mylhusiana in ihren Hauptlineamenten ausgesprochen hatte; dieselbe Lehre, welche Bucer auf der Septembersynode durchgefochten hatte. Nur hat Calvin dieselbe schärfer begründet, theils durch die tiefere

simplicitatem, adesse realiter et substantialiter; alii ultra etiam progressi: iisdem dimensionibus, quibus in cruce pendebat. Alii prodigiosam transsubstantiationem excogitarunt; alii, panem ipsum esse corpus, alii, sub pane esse; alii, signum tantum et figuram corporis proponi.

8) Er verwirft ja die Meinung: panem signum tantum et figuram corporis proponi, ebenso, wie die Meinung: sub pane corpus esse.

9) Pag. 238. Sic cum panem videmus nobis in signum corporis Christi exhibitum, haec statim concipienda est similitudo: Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur, ita corpus Christi vitae nostrae spiritualis cibum et protectionem esse.

10) Daß Brod und Wein auch eine symbolische Beziehung haben, erkennt er an (vgl. Anm. 9) aber darin geht die Bedeutung des Sacramentes nicht auf. Docemus, Christi corpus vere et efficaciter exhiberi, sagt er.

Erfassung des Begriffes der Leiblichkeit und der sessio ad dexteram, theils durch eine tiefsinnigere Exegese, indem er bei der Abendmahlseinsetzung nicht einseitig die Worte der Einsetzung, sondern mehr die Handlung und deren symbolischen Charakter in's Auge faßte, und von der symbolischen Bedeutung von Brod und Wein als einer Speise auf das Stattfinden einer analogen geistlichen Speisung des neuen Menschen durch Christum als das lebendige Brod schloß. Merkwürdig aber ist, wie Bucer, Melanthon und Calvin (und wir könnten auch Hauer und Brenz hinzufügen) ein jeder selbständig auf diese Lehre von einer realen aber centralen Nießung Christi im heil. Abendmahl kam. —

Wir haben Calvin in der ersten Periode seines Lebens begleitet, wo er sein eigenthümliches Lehrsystem selbständig ausbildete. Mit seiner Auswanderung aus Frankreich (1536), im 27sten Jahre seines Lebens, beginnt eine zweite Periode. Entschlossen, in Basel oder Straßburg sich als Privatgelehrter anzusiedeln, wurde er fast wider Willen von seiner Bahn abgelenkt und in einen Kreis kirchlicher Thätigkeit hineingezogen, welcher sich unter der Fortwirkung des zwinglinischen Geistes gebildet hatte. Farel war es, der als Mittelpunkt des in die romanische Schweiz verpflanzten Zwinglianismus, mit gewaltigem Wort ihn fesselte. Es entsteht die Frage, ob Calvin von dem Manne, der seine Schritte fesselte, auch geistig sich gefangen nehmen ließ, und seine Selbständigkeit an den Zwinglianismus aufgab, oder ob er nicht vielmehr den, dessen gewaltigem Gottesrufe, dessen überlegenem Willen er in der Führung seiner Lebenbahn sich unterordnete, dann durch die Ueberlegenheit seines Geistes unwillkührlich sich unterwarf? Die Geschichte entscheidet für letzteres. Aber lernen wir jenen Farel erst näher kennen.

In Frankreich hatte die Reformation von Anbeginn, wo sie sich blicken ließ, unter schweren Verfolgungen geblutet. Schon in den zwanziger Jahren retteten sich zahlreiche Flüchtlinge in die Schweiz. Unter ihnen war Wilhelm Farel, eine Eliasnatur, eine alttestamentliche Prophetengestalt, von ungeheurem Willen, tollkühn und furchtlos wie ein Mucius Scävola, glühend und lodernd für die Reformation, noch glühender lodernd gegen das Pabstthum; man hat ihn mit

Recht den französischen Luther genannt, denn er war ein französischer Luther. Was an Luther dem allgemein menschlichen oder christlichen Naturell angehörte, die Energie, die Kraft, der eiserne Wille, der Heldenmuth des Glaubens, das finden wir bei Farel alles wieder; was aber Luther zum deutschen Manne machte, die Tiefe des Sinnes, die innere Ruhe des äußerlich bewegten Gemüthes, die kernhafte Gediegenheit, vor allem die Fähigkeit, noch muthiger zu leiden als zu handeln, das würden wir bei Farel vergeblich suchen. Farel verband mit einem scharfen, schneidenden Verstand ein sanguinisches Temperament [11]); er war ein geborener Zelot.

Sein Leben war so unruhig wie seine Person. Aus Frankreich entflohen (1526) kam er nach Basel, dann nach Montbeillard, und erregte durch seine tollkühnen Reformationspredigten mitten in strengpapistischer Umgebung Aufsehen und Tumult. Wo er hinkam, bestieg

---

11) Der klare Begriff der Temperamente mangelt uns noch. Es ist vielleicht nicht überflüssig, bei diesem Anlaß ein paar Worte über diesen für psychologische Schilderungen so wichtigen Punkt zu sagen. Es ist gewiß unrichtig und oberflächlich dem melancholischen Temperament als dem „zur Trauer geneigten" das sanguinische als das „zur Heiterkeit geneigte" gegenüberzustellen. Ich möchte vielmehr die vier Temperamente so charakterisiren. Der Phlegmatiker hat eine schwer erregbare Passivität, und kömmt ebenso langsam und schwer zur Aktivität. Der Choleriker ist schwer erregbar; unbedeutende Dinge gehn an ihm vorüber; er braust nicht auf bei jeder Kleinigkeit. Ist er aber einmal in seiner Tiefe erregt, so hat er eine starke, gewaltige Aeußerungsfähigkeit. Der Melancholiker ist passiv leicht erregbar, kömmt aber schwer zu aktiver Gegenwirkung oder Aeußerung; daher er eine Menge in ihm angeregter Gefühle in seinem Innern verschließt, daher ihm ferner auch die Freude, weil er sie in sich verschließen muß, und nicht zu äußern vermag, oft zum innern Leiden wird. Der Sanguiniker ist leicht erregbar und reagirt leicht; daher er bei den kleinsten Anlässen ebenso wie bei großen in Freude oder in Zorn aufbraust. Jedenfalls haben der Melancholiker und der Sanguiniker die größere Empfindlichkeit; aber der erstere empfindet feiner und tiefer; der letztere wird leichter „empfindlich".

er ohne weiteres zu irgend einer Tagesstunde die leere Kanzel. Natürlich sammelte sich dann Volk in der Kirche. Einmal kamen bei solchem Anlaß zwei Mönche dazu, und fingen an zu schreien und zu singen, um ihn zu übertäuben und seine Worte unhörbar zu machen. Aber nun schrie er seine Worte noch lauter, und so trug er durch Schreien den Sieg davon.

Er kam nach Aelen, dann durchstrich er die piemontesischen Thäler, ein Missionar der Reformation auf eig'ne Faust. In Bern wohnte er 1528 der großen Disputation bei; dadurch wurde er den Bernern bekannt. Diese glaubten von seiner kühnen Person Nutzen ziehen zu können. Da es nämlich in ihrem politischen Interesse lag, die umliegenden Gebiete unter ihre Hegemonie zu bringen, und da sie einsahen, daß dies nicht eher gelingen würde, bis sie diese Länderstriche durch Einheit der Religion sich verbündet und in ihr Interesse gezogen hätten, so schickten sie ihn (1529) mit Vollmachten versehen in alle Herrschaften, Städte und Gemeinden, die mit ihnen im sogenannten Bürgerrecht standen, mit der Anforderung an diese, ihn ungehindert predigen zu lassen. So wirkte er in Murten, in Neufchatel, im Basler Bisthum, und setzte überall die Reformation durch. In Lausanne legte er wenigstens einen guten Grund.

Im Jahre 1532 kam er auch nach Genf. Diese Stadt war beherrscht von einem Bischoff und einem reichen, üppigen und unwissenden Clerus. Der Clerus war verbündet mit dem Herzog von Savoyen, welcher Genf ganz an sich zu reißen trachtete. Die geographische Lage, die Trennung von der Schweiz durch den See, begünstigte dies. Eine liberale Partei aber strebte nach Freiheit von Savoyen. Die letztere war von Natur der Reformation günstig aus politischen Gründen.

Die Reformation war aber mehr als nur politisches Bedürfniß. Genf schmachtete auch nach Erlösung aus einer furchtbaren sittlichen Versunkenheit. Sünden der Unzucht waren an der Tagesordnung. Die Feder sträubt sich, diesen Zustand zu beschreiben. Ein eignes Viertel Stadt war von liederlichen Dirnen bewohnt, und von einer „reine" regiert, welche einem bestehenden Gesetz zufolge „auf das h. Evangelium schwören mußte, ihr Amt gut und treu nach all ihren

Kräften ohne Parteilichkeit zu verwalten." Aber auch Frauen aus den vornehmsten Familien rühmten sich schamlos, daß sie allen Männern, welche es begehrten, zu Dienste seyen. Ein Raoul Monnet besaß eine Sammlung obscöner Gemälde; er nannte sie frech sein neues Testament. Eine solche Bevölkerung bedurfte der Reformation, d. h. vor allem eines eisernen Gesetzes.

Der Elias der französischen Reformation trat nun zu Genf auf. Wir übergehen die furchtbaren Scenen, die er zu bestehen hatte, wie er, vor das Domkapitel geladen, einen jeden der Domherrn mit einer Büchse bewaffnet fand „pour défendre la ste. foi catholique", und nur wie durch ein Wunder ihren Schüssen und Dolchen entkam, wie er dann den jungen Froment, nachher den sanften Peter Viret, den französischen Melanthon, nach Genf sandte; wie der Rath allmählich der Reformation günstig wurde; wie Farel, Viret und Froment einem Vergiftungsversuch entgingen; wie der Bischoff, weil er ein Mädchen geschändet, mit Schimpf und Schande aus der Stadt gejagt wurde, wie endlich Farel durch seine Vertheidigung vor dem Rath, den 10. Aug. 1535 die Abschaffung der Messe und 17 Tage nachher die Erlassung eines Reformationsedikts bewirkte [12]).

Der Rath erklärte das Bisthum für erloschen. Als nun der Herzog von Savoyen die Stadt belagerte, schlug diese die ihr angebotene französische Hülfe aus; sie wollte sich allein der Gnade Gottes befehlen. Ein unerwartetes bernerisches Hülfsheer von 7000 Mann wurde deßhalb als unmittelbare Gotteshülfe betrachtet, und so ward damals, bevor Calvin in Genf war, der Grund zu jener alttestamentlich theokratischen Anschauung des Staates gelegt, die wir in Genf, nicht aber in den sonstigen calvinisch-reformirten Kirchen finden. Ein Staat, welcher einer außerordentlichen Gottesthat sein Entstehen verdankte, betrachtete sich auch in seinem Bestehen als ein unter Gottes besonderer Leitung stehendes Israel.

In der kurzen Zeit von drei Jahren war Genf aus einer katho-

---

12) Das Nähere s. in Kirchhofer's Leben Farel's, und Henry's Leben Calvin's, Thl. I.

lischen in eine reformirte Stadt umgewandelt. Messe, Klöster, Festtage, Taufsteine wurden schonungslos abgeschafft; der Geist einer alttestamentlichen Gesetzlichkeit wehte unverkennbar; Farel war es, der sofort auch jenen überaus einfachen, anfänglich blos aus Gebet und Predigt bestehenden Gottesdienst einrichtete [13]. So hatte die Reformation in der romanischen Schweiz einen ganz anderen Charakter angenommen. Wie ächt deutsch hatte Zwingli gewirkt! Wie hatte er in jahrelanger, gediegener Thätigkeit von innen nach außen gearbeitet! Wie hatte er den Geist der christlichen Freiheit gewahrt! Wie schonend und conservativ war er mit dem Cultus und der kirchlichen Sitte umgegangen! Daß Farel in Genf ganz anders verfuhr, ist freilich nicht einzig und allein seine individuelle Schuld; er erscheint vielmehr nur als Repräsentant des oberflächlich praktischen, sanguinisch stürmischen Geistes der romanischen Völker; ja es entsteht die Frage, ob unter solchen Verhältnissen, wie sie damals in Genf obwalteten, es irgend möglich gewesen wäre, anders zu verfahren. Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. Ein Pabstthum, welches anstatt mit Argumenten, mit geladenen Büchsen kämpfte, konnte am Ende nicht anders, als mit gesetzlicher Nöthigung bekämpft werden; eine sittlich verfaulte Bevölkerung war für das freie Evangelium und seine stille Geistesmacht noch nicht reif.

Zweierlei aber ist uns wichtig, und dies ist es, weshalb wir diese ganze Uebersicht der Farel'schen Reformation überhaupt nicht vermeiden konnten. Erstlich, daß die Genfer Reformation jenen äußerlich gesetzlichen Charakter schon vor Calvin's Ankunft angenommen hatte, und er daran völlig unschuldig war; zweitens daß diese Reformation auch nicht mehr dem zwinglinischen Geiste entsprach, sondern aus dem, durch Bern ohnehin schon veränderten Zwinglianismus in Genf vollends etwas ganz anderes wurde. —

Als sich Farel's Reformation zu Genf eben consolidirt hatte, trat Calvin jene Reise an, wo er nach Verkauf seines Erbgutes mit seinen Geschwistern in Basel oder Straßburg sich zu ruhigem Leben

---

13) Henry I, S. 151. Ruchat, V, pag. 585.

niederlassen wollte. Der Krieg, welcher alle Wege durch Lothringen und Flandern gesperrt hatte, nöthigte ihn, den Umweg über Genf zu machen. Hier wollte er Viret einen kurzen Besuch abstatten; er traf Farel bei Viret. Farel fühlte wohl, daß ein gediegener Theologe den Genfern vor allem Noth thun, um den versäumten soliden Grund der Lehre nachträglich zu legen. Mit dem ihm eignen indiscreten Ungestüm prätendirte er, Calvin müsse stehenden Fußes in Genf bleiben. Calvin wies dies unvorbereitete Ansinnen natürlich mit allerlei Gründen ab. Aber Farel war es hoher Ernst. Studia tua praetexenti, sprach er, denuncio omnipotentis Dei nomine futurum, ut nisi in opus istud Dei incumbas nobiscum, tibi non tam Deum quam te ipsum quaerenti Dominus maledicat! Da fühlte sich Calvin „wie von Gottes gewaltiger Hand ergriffen", und er blieb.

Er ward angestellt als Prediger und Lehrer der Theologie. Sogleich ergab sich eine Gelegenheit, wo seine Selbständigkeit und innre Freiheit sich an den Tag legte, und man sehen konnte, wie nicht er das Produkt seiner Umgebungen war, sondern diese vielmehr durch die überlegene Kraft seiner bescheidenen aber unerschütterlich festen Wirksamkeit gestaltet und bestimmt wurden. Die Energie der stillen Beharrlichkeit ist der Energie der lauten Impetuosität unendlich überlegen.

Als der charakterlose Caroli [14]) gegen Farel, Viret und Calvin aus persönlichem Haß Ränke anzuzeddeln suchte, bot sich ihm der erwünschte Umstand dar, daß Farel in seinen Predigten die altkirchlichen Bestimmungen über die Trinität nie vorgebracht hatte, und so klagte er ihn und seine Kollegen des Arianismus an. Es ist sehr die Frage, welchen Ausgang dieser Streit würde genommen haben, wenn Farel noch allein gewesen wäre. Daß Farel auch noch auf der zur Schlichtung des Streits auf den 14. Mai 1537 einberufenen Synode zu St. Franziskus in Lausanne, die altkirchlichen Termini in dem von ihm

---

14). Vgl. über das Folgende Hundeshagen Conflikte des Zwinglianismus u. s. w. S. 110—120.

schriftlich abgelegten Glaubensbekenntniß geflissentlich vermied, läßt uns vermuthen, daß er, wenn es auf ihn allein angekommen wäre, seiner radicalen Reformationssucht ganz entsprechend, den dogmatischen Zusammenhang mit der alten Kirche wohl würde haben fallen lassen. Calvin aber hatte in seinen so eben erschienenen Katechismus die altkirchlichen Bestimmungen aufgenommen; Calvin war es, der die Anklage, daß man von der alten Kirche sich lossage, nicht so gleichgültig nahm; Calvin war es, der mit Feuer ja mit Heftigkeit den Beweis der völligen Uebereinstimmung mit den alten Concilien führte; Calvin, der ein Glaubensbekenntniß vorlegte, worin der Arianismus, Macedonismus, Sabellianismus, Nestorianismus u. s. w. im Sinn der altkirchlichen Symbole ausführlich verworfen wurde. Zwar wies er die Forderung Caroli's, daß die Synode die alten Symbole unterschreiben müsse, bündigst zurück, aus dem Grunde, weil diese Forderung die Insinuation enthielt, man habe bisher anders und häretisch gelehrt, ferner auch, weil diese alten Symbole nicht in einer infallibeln, von aller menschlichen Schwäche freien Form verfaßt seyen. Dagegen wurde auf der vom vorigen § bekannten Septembersynode, wo die Sache wieder zur Sprache kam, die ausdrückliche Billigung der alten Symbole unter Calvin's Mitwirkung durchgesetzt; diejenigen, welche an den alten Symbolen darum sich stießen, weil sie auch andere Ausdrücke, als die in der Bibel gebrauchten, enthielten, wurden als „Schwachgläubige" bezeichnet, und an Farel schrieb Calvin im September 1539, in Bezug auf jene Symbole: „das, was über allem Streit lie„gen muß, da es durch die Zustimmung der ganzen Kirche anerkannt ist," dürfe nicht verworfen oder in Frage gestellt werden. So hat sich die ref. Kirche ausdrücklicher noch, als die lutherische, ihre Identität mit der Einen, alten, christlichen Urkirche zum Bewußtseyn gebracht.

Nachdem wir nun über Calvin's Stellung zu dem Geiste der Farel'schen Reformation orientirt sind, können wir zu der Geschichte des Abendmahldogmas zurückkehren. In der Art, wie Farel (1536) in seinen 21 Glaubensartikeln, die er für Genf aufsetzte, die Abendmahlslehre behandelte, erkennen wir schon nicht mehr den reinen Zwinglianismus; es zeigt sich schon ein calvinischer Einfluß. La cène

de nostre Seigneur, lautet der 16 Artikel, est ung signe, par lequel soubs le pain et le vin il nous représente la vraie communion spirituelle que nous avons en son corps et son sang, et reconnoissons que selon son ordonnance elle doibt estre distribuèe en la compagnie des fidèles, afin que tous ceulx, qui veullent avoir Jésus pour leur vie, en soyent participans. Die Hauptanschauung ist noch ächt zwinglinisch. Brod und Wein sind noch signa, und zwar nicht signa exhibitiva, wie bei Calvin, sondern signa repraesentantia, wie bei Zwingli; Zeichen, die dem Gedanken eine Wahrheit klar machen. Darin aber zeigt sich nun ein calvinischer Einfluß, daß die Wahrheit, welche durch jene signa repräsentirt und symbolisch dargestellt werden soll, nicht bloß die ist, daß Christus für uns gestorben sey, sondern vorzugsweise die, daß wir mit seinem Leibe in wahrhaftiger geistiger Gemeinschaft stehen und ihn zu unserm Leben haben.

Kurz nach jenen Artikeln erschien Calvin's großer Katechismus (1536), jener ältere, nicht in Fragen und Antworten geschriebene Katechismus, der sofort als Glaubensbekenntniß eingeführt und von sämmtlichen Bürgern beschworen wurde. Ich habe ihn nicht auftreiben können, um zu sehen, wie Calvin darin die Abendmahlslehre darstellt; doch wird dieser Mangel ersetzt durch die Confessio fidei de eucharistia[15]), welche die drei Genfer, Farel, Calvin und Viret, auf der Septembersynode in Bern aufsetzten. Der Hauptgrund, warum sie überhaupt geladen wurden, war nicht der Caroli'sche Streit; dieser bot nur einen günstigen Vorwand, nachdem zuvor schon Capito den Berner Rath gebeten hatte, die Genfer zuzuziehen, damit die der Concordie zugethane Partei an ihnen Verbündete gegen die Zwinglianer fände[16]). Daß die Straßburger sich in dieser Hoffnung nicht täuschten, zeigt uns jene Confessio fidei; insofern dieselbe aber nicht bloß von Calvin, sondern auch von Farel

---

15) Henry I, Beilage 5.

16) Hundeshagen, S. 79.

und Viret unterschrieben war[17]), beweist sie uns auch, verglichen mit den, ein Jahr früher von Farel gestellten 21 Artikeln, wie mächtig umgestaltend in dieser kurzen Frist Calvin auf Farel's Ueberzeugung vom Abendmahl eingewirkt hatte.

Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod spiritu suo nos vivificat, sed quod spiritus etiam sui virtute carnis suae vivificae nos facit participes qua participatione in vitam aeternam pascamur. In diesem Eingang ist noch nicht speciell vom h. Abendmahl, sondern von jener perpetuirlichen Lebensvereinigung des Christen mit Jesu Christo die Rede, welche wir als die centrale bezeichnet haben, mit andern Worten also von der unio mystica. Die dogmatische Wichtigkeit der **unio mystica** wird ausgesprochen, wenn gesagt wird, daß Christus uns zum ewigen Leben speise. Er speist den neuen Menschen der Wiedergeburt gerade so real zum ewigen Leben, wie irdische Speise den natürlichen Leib erhält. Calvin faßt den Glaubensstand als ein neues Leben, als die Existenz einer neuen Creatur in uns, auf. Eine Idee, welche bei Zwingli anklang, aber in der Hitze des Streites wieder verlassen wurde, und keinen fruchtbaren Einfluß auf das Abendmahlsdogma ausübte, findet sich hier in vollster reicher Entwicklung. Auch anderwärts hat es Calvin sehr schön entwickelt, daß die Zurechnung des Verdienstes des Todes Christi nicht auf einem abstrakten juridischen Akte, sondern auf realer Lebenseinheit mit Christo beruhe[18]). Erworben hat Christus die Versöhnung ohne unser Dabeigewesenseyn; angeeignet wird sie uns dadurch, daß er real in uns hineingeboren wird, d. h. durch das Daseyn eines neuen Lebens in uns (nicht etwa durch den Grad desselben. Vgl. Theil I,

---

17) Auch Bucer und Kapito setzten ihre Unterschriften darunter, und das ganze Aktenstück, im Auftrag der siegreichen Majorität der Synode gefertigt, erhielt einen offiziellen Charakter, als Document der Glaubenseinheit „zwischen den Schweizern und Straßburgern". (Hundesh. S. 88, Anm. a).

18) Instit. III, 9, 10. Siehe Theil I, S. 47.

S. 51.) — Aber auch die Art der Speisung durch Christum, der unio mystica, wird in jenen Worten näher bestimmt, und zwar nach zweien Seiten. Wenn die lutherischen Theologen (mit Ausnahme König's) die unio mystica als bloße Theilnahme am Geiste Christi oder gar nur an seiner göttlichen Natur bestimmten, und eine Vereinigung mit der Menschheit und dem verklärten Leibe Christi nur für den Augenblick des Abendmahlsgenusses statuirten, für die übrige Lebenszeit aber leugneten, so sehen wir dagegen bei Calvin die unio mystica viel tiefer gefaßt. Von jenem Dualismus zwischen einer continuirlichen spiritualistischen und einer momentanen somatischen Vereinigung ist er frei. Beides, die allgemeine, continuirliche unio mystica, sowie die Vereinigung mit Christo im Abendmahlsakte, stellt er höher, als jene Theologen es gethan haben. Jene, weil er sie als Vereinigung mit Christus auch nach seiner Menschheit faßt; diese weil er sie als centrale faßt.

Jene allgemeine, continuirliche unio mystica bestimmt er nach zweien Seiten hin. Einerseits: non in eo duntaxat sita est, quod spiritu suo nos vivificet, sed quod etiam carnis suae vivificae nos facit participes. Andrerseits: carnis suae vivificae spiritus sui virtute nos facit participes. Weder der heil. Geist allein geht in uns ein, so daß Christus außer uns bliebe, noch Christus geht in uns ein, so, daß diese Einheit nicht durch den heil. Geist vermittelt wäre. (Vgl. hiemit Thl. I, S. 87—90). Die Einheit mit Christo ist eine reale; er theilt uns sein ganzes Wesen, nach allen geistigen und psychischen Kräften mit, und durchdringt heiligend unser ganzes Wesen nach Geist, Seele und Leib; aber sie ist eine centrale; nicht wird der Leib Christi als physicalische Substanz mit der Substanz unsers Leibes verbunden, und hiedurch auch seine psychische und geistige Kraft uns mitgetheilt; sondern der heil. Geist, der Christum real in uns hineingeboren hat, vollzieht fortwährend das Geschäft der weiteren Aneignung Christi, d. h. er bringt — nicht mittelbar, durch Erleuchtung unserer Gedanken, sondern unmittelbar durch seine göttliche Allmacht — Christum real in uns. So wahr die Schöpfung ein Werk der Allmacht, so wahr die Menschwerdung

des Sohnes Gottes ein Werk der Allmacht war, so wahr ist der schöpferische Akt, in welchem der h. Geist Christum in uns hineingebiert, ein Werk der Allmacht. Der Akt der Vereinigung Christi mit uns ist also nicht ein Akt localen Herabkommens — so wenig als der Sohn Gottes in das Fleisch local herabkam — sondern ein außer aller Kategorie des Raumes liegender Allmachtsakt, der nur unter den Kategorieen der Ewigkeit begriffen werden kann. Es handelt sich nicht um eine mechanische Vermengung, sondern um ein organisches Geborenwerden und Wachsen. Die gottmenschliche Kraft Christi geht auf den Fittigen der ewigen Allmacht als zeugende Kraft in den Mittelpunkt unseres geistig-psychischen Lebens ein (wahrhaftig nicht in unsre Gedanken, ebensowenig aber in unseren Leib); so werden wir mit Christo, mit dem ganzen Christus, vereinigt. Calvin hat als Mittelpunkt des Menschen das Leben erfaßt; so lange man noch nicht zur Idee des Lebens als der Einheit von Geistigkeit und Leiblichkeit sich erhoben hat, so lange man für den Kern des Menschen noch entweder spiritualistisch die Gedankenwelt oder materialistisch den Leib ansieht, so lange kann man weder Calvin noch die Schriftlehre vom heil. Abendmahle verstehen [19]).

Beide Momente, die Realität und die Centralität der unio mystica, oder, wie Calvin es passender ausdrückt: der communio fidelium cum Christo, werden nun ausführlicher entwickelt. **Itaque cum de communione, quam cum Christo fideles habent, loquimur, non minus carni et sanguini ejus communicare ipsos intelligimus, quam spiritui, ut ita totum Christum possideant. Siquidem cum aperte testetur scriptura, carnem Christi vere nobis esse cibum, et sanguinem ejus vere potum, ipsis vero nos educari** (großgezogen,

---

19) Ich höre im Geiste den Einwurf: Calvin habe doch eine Erhebung der Seele zu Christo gelehrt. Es ist das Verdienst von Planck, dieses Vorurtheil auf die Beine gebracht zu haben. Ich verweise darüber auf den späteren Theil unserer Untersuchungen, wo wir von der zweiten Auflage seiner Institutio zu reden haben.

genährt werden) oportere constat, si vitam in Christo quaerimus. (In diese Stelle legt er sogar mehr hinein, als eigentlich darin liegt; denn es ist dort zunächst nur davon die Rede, daß Jesus durch seinen Tod der Welt in ihrer Gesammtheit ein Lebensbrod werden wolle. Vgl. Thl. I, S. 78 ff. Freilich hatte Calvin ein Recht daraus zu folgern, daß Christus auch für den Einzelnen das Lebensbrod sey, das ihn zum Heil nähre.) Jam nec exiguum quiddam aut vulgare docet apostolus, cum nos carnem de Christi carne et ossa de ossibus ejus esse asserit, sed eximium nostrae cum ipsius corpore communionis mysterium ita designat, quod nullus verbis satis pro dignitate explicare queat. Deutlicher kann die Realität der Vereinigung des ganzen Menschen der Wiedergeburt mit dem ganzen Christus wohl nicht ausgesprochen werden.

Die folgenden Worte beschreiben die Centralität derselben, und wehren sich gegen ein locales Herabkommen des Leibes Christi als einer Substanz in die körperliche Substanz unseres Leibes. Ceterum istis nihil repugnat, quod Dominus noster in coelum sublatus, localem corporis sui praesentiam nobis abstulit, quae hic minime exigitur.

Sofort wird dann drittens gezeigt, wie eine locale Gegenwart zur realen Vereinigung auch gar nicht nöthig sey, und wie Christus, obgleich local von uns getrennt und in den Himmel aufgefahren, dennoch auf eine über die Kategorie der Räumlichkeit erhabene, allmächtige Art real in uns leben, und sich, durch einen Allmachtsakt des heil. Geistes, uns nach seiner ganzen Wesenheit mittheilen könne. Nam utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disjuncta. Ergo spiritum ejus vinculum esse nostrae cum ipso participationis agnoscimus, — nicht etwa so, daß nun nur der heil. Geist in uns, Christus aber außer uns wäre, und beide etwa verbunden würden, wie Chur und Wesel durch den Rhein, welcher sowohl in

Chur als in Wesel fließt[20]) — sed ita, ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat, et eorum participatione vivificet. Hier sehen wir nun recht unwidersprechlich, daß wenn Calvin in der ersten Ausgabe der Instit. leugnete, daß wir die substantia des Leibes Christi empfingen, er das Wort im schlechten scholastischen Sinn der damaligen Zeit, im Sinne von „materieller Substanz" nahm. Denn hier behauptet er den Empfang der realen Substanz des Leibes Christi, das Wort im tieferen Sinn genommen, selber. Der tiefere Sinn, den er mit dem Worte verband, ergiebt sich aus dem Vorhergesagten. Ihm besteht das substantielle Wesen des verklärten Leibes in der Kraft. Ganz die nachherige Leibnitzische Idee! — Man sieht aber auch (um dies noch einmal mit Nachdruck hervorzuheben) daß Calvin, wenn er den heil. Geist den Vermittler jener Einheit nennt, damit nicht etwa sagen will (was Rudelbach u. a. ihm Schuld geben) der heil. Geist mehre unsern subjektiven Glauben, und fördere uns dadurch in der geistigen und moralischen Uebereinstimmung mit Christo, in der Harmonie mit Christo; sondern daß er sonnenklar und deutlich lehrt, daß der heil. Geist durch einen wunderbaren Akt seiner ewigen göttlichen Allmacht, durch seine efficacia nullis finibus limitata, den objectiven Christus real mit uns vereinige, ihn als lebendige, reale Kraft, als zeugendes Leben, uns einpflanze, und daß dies ein mysterium sey, das keine menschliche Zunge expliciren könne.

Nachdem die Confessio bisher immer noch von der continuirlichen Einheit mit Christo, die mit der Wiedergeburt beginnt, gesprochen hat, spricht sie sich zuletzt über das Verhältniß des heil. Abendmahles zu dieser continuirlichen communio kurz und bündig folgendermassen aus: Hanc autem carnis et sanguinis sui communionem Christus sub panis et vini symbolis in sacrosancta sua coena offert et exhibet omnibus, qui eam

---

20) Es bedarf wohl nicht der Bemerkung, daß dieser Zwischensatz nicht von Calvin herrührt, sondern zur Erläuterung von mir beigefügt ist. Bei Calvin schließt sich das sed ita an das agnoscimus.

rite celebrant juxta legitimum ejus institutum. Das heil. Abendmahl ist ein Akt, in welchem Christus jene Vereinigung offert et exhibet; es ist also erstlich nicht bloß eine Erinnerung an Christi Leiden für oder an Christi Leben in uns; es ist ferner nicht bloß ein Pfand, daß Christus für uns gestorben sey; sondern es ist ein Akt, in welchem eine reale Erneuerung und Förderung jener continuirlichen Lebenseinheit stattfindet. Actus in actu. Aber nicht das Brod ist's, das uns Christum bringt oder ihn enthält; sondern Christus selbst ist's, der durch seinen heil. Geist sich uns giebt, und Brod und Wein sind symbola; d. h. an sich betrachtet, stellen sie dar, daß Christus die Speise des neuen Menschen sey; im heil. Abendmahl treten sie aber als Pfänder auf — den Ausdruck braucht Calvin nicht, aber die Sache spricht er deutlich aus, — denn Christus giebt sich uns sub panis et vini symbolis. Das sub im Sinne Luther's von localer Gegenwart Christi im Brode zu erklären, hindert die frühere Stelle, wo die praesentia localis geleugnet, und die Centralität der Vereinigung beschrieben wird. Offenbar soll durch das sub die Idee: actus in actu, ausgedrückt werden, die in dem offert et exhibet ohnehin schon klar ausgedrückt ist.

Ueber die Bedingung des Empfangs Christi läßt sich die Confessio nicht weiter aus. Der Streitpunkt über den Genuß der Ungläubigen wird vermieden; oder richtiger noch: die wahre Lösung wird dadurch gegeben, daß die zweideutige Benennung „Ungläubige" durch eine bessere ersetzt wird. Wenn es heißt: omnibus, qui eam rite celebrant juxta legitimum ejus institutum, so liegt darin beides, erstlich, daß es nicht auf den Grad und die Stärke des subjectiven Glaubens an komme, sondern ein jeder auch bei schwachem Glauben, wenn er nur nach Christi Vorschrift das Sacrament genieße, Christum empfange; zweitens, daß leichtsinnige Spötter — die doch wahrlich das Sacrament nicht rite et juxta legitimum institutum celebrant — Christum nicht empfangen. —

Diese Confessio ist eine der vortrefflichsten, die in dem Abendmahlsstreite uns begegnen. Man kann sie ein Meisterstück nennen. Daß am Ausgang der Septembersynode unter andern auch Calvin sein Verdienst hatte, geht also aus dem Bisherigen hervor. Die

strengen Zwinglianer waren um so minder mit ihm zufrieden, als er die Punkte, worin er mit Luther gegen Zwingli eins war, weit stärker noch hervorhob, als die Punkte, worin er mit Zwingli gegen Luther eins war, und mehr sich das Ansehn gab, den Zwinglianismus zu widerlegen, als denselben zu entwickeln. Denn gerade das beste am Zwinglianismus: das exegetische Resultat, daß die Einsetzungsworte nicht vom verklärten Leibe Christi, sondern von dem in seinem gebrochenen Leib geschlossenem Bunde handelten, überging er mit Stillschweigen, und setzte es bloß schweigend voraus, wenn er die mündliche Nießung verwarf. Die Hauptsache aber war ihm und war den Zürchern nicht die Frage nach der mündlichen Nießung, über welche Frage ja Bucer nicht mit ihnen stritt, sondern die Frage, ob das h. Abendmahl bloß auf den Tod Christi sich beziehe, oder auch eine Lebensvereinigung involvire. Hier hatte sich nun die Stellung der Parteien seit zwölf Jahren ohnehin merkwürdig verändert. Zwingli selbst leugnete damals das Moment der Lebensgemeinschaft im heil. Abendmahle nicht schlechthin, sondern wehrte sich nur gegen die periphérische Mittheilung Christi, die Luther behauptete, und ließ sich dadurch höchstens zur einseitigen Hervorhebung der Beziehung auf den Tod Christi verleiten. Luther wiederum hätte sich damals mit dem Zugeständniß einer centralen Lebensvereinigung nicht zufrieden gegeben; er verlangte, auf seine Exegese gestützt, durchaus die locale Gegenwart im Brod und das Essen mit dem Munde. Jetzt, auf der Septembersynode, hatten die Namen „lutherisch" und „zwinglinisch" einen ganz andern Werth angenommen. Zum Zwinglianismus, so meinten Megander und seine Geistesverwandten, gehöre durchaus, daß man jede Lebensgemeinschaft leugne. So war es möglich, daß Calvin, der ein ächter Zwinglianer im älteren Sinn war, d. h. die in Zwingli schlummernden Keime der Lebensgemeinschaft zu voller Blüthe entfaltete, doch zugleich und ebendarum als energischer Gegner des Zwinglianismus im neuern Sinn eines Megander, auftrat [20]). Aber auch die Bezeichnung lutherisch hatte

21) Versteht man das Verhältniß des älteren und neueren Zwinglianismus richtig, so lösen sich alle Räthsel, warum Calvin zugleich als Gegner

somit einen andern Sinn angenommen. Auf der Septembersynode betrachtete man alles, was über die Beziehung des Sacraments auf Jesu Tod hinausging, und eine Lebensvereinigung annahm, als lutherisch [22]. So galt Calvin in der Schweiz als Lutheraner [23].

Bald galt er auch in Deutschland als Lutheraner.

---

der „Zwinglianer" auftreten, und doch wiederum von der ref. Kirche nachher als verwandt mit Zwingli und diesem nicht-widersprechend, vielmehr als ihn weiter entwickelnd betrachtet werden konnte. Der ursprüngliche Zwinglianismus Zwingli's verhält sich nämlich zum nachherigen Zwinglianismus, wie er auf der Septembersynode auftrat, etwa so, wie das ursprüngliche Judenchristenthum der zwölf Apostel zu dem nachherigen Ebionitismus. Als erstes Stadium einer Entwicklung war der Zwinglianismus nicht falsch, sondern richtig; denn er enthielt die richtige exeg. Grundlage und daneben die Keime zur Fortbildung. Als nun aber diese Fortbildung erfolgte, und Leute wie Megander hinter derselben zurückblieben, ja derselben sich widersetzten, da entstand jener falsche Zwinglianismus, ein Wurzelstock, dem man den Herzkeim ausgerissen, den man castrirt hatte, nur damit er äußerlich gerade so lang oder kurz bleiben sollte, wie er war, als er unter Zwingli's Händen gepflanzt wurde!

22) Man kann die Sache übersichtlich so darstellen:

	1525:	1537:
Das h. Abendmahl bezogen auf Jesu Tod.	Zwinglisch.	Zwinglisch.
Centrale Lebensvereinigung.	(im Keim.) Zwinglisch.	(entwickelt v. Calvin) Lutherisch.
Peripherische Lebensvereinigung.	Lutherisch.	Luther. Lutherisch.

23) Hundesh. S. 91. Megander, Ritter und Rhellikan nannten Bucer „Luther's Cardinal a latere", und klagten, daß das epidemische Fieber des Bucerismus täglich mehr um sich greife.

§. 37.

Calvin und Melanthon.

Die Vorstellung, daß Luther's persönliche Ansicht von einer localen Gegenwart des Leibes Christi im Brod und einer solchen mündlichen Nießung, wie er sie in der dem Melanthon nach Kassel mitgegebenen Instruktion aussprach, die allgemeine Ansicht der gesammten Kirche Augsburgischer Confession gewesen sey, darf getrost als falsch bezeichnet werden. Einig war die Kirche Augsburgischer Confession darin, daß im heil. Abendmahl nicht bloß die durch Christi Tod erworbene Vergebung der Sünden versiegelt werde, sondern auch eine Vereinigung Christi mit dem Communicanten, eine reale Gegenwart Christi im Abendmahlsakte, stattfinde. Ob aber diese Vereinigung eine centrale oder eine peripherische, darüber hatte Melanthon in der C. A. selbst nichts festgesetzt; darüber waren auch wirklich die Ansichten verschieden. Schon das Syngramma hatte die centrale Vereinigung und den actus in actu gelehrt, und Luther hatte die Differenz zwischen ihm und dem Syngramma nicht einmal wahrgenommen. Melanthon selbst nahm seit 1530 eine centrale Vereinigung an, doch ohne noch offen mit dieser Lehre hervorzutreten; und Luther ließ wenigstens die Fassung der C. A., wo über die Art der Vereinigung gar nichts bestimmt wurde, gelten. Bald traten Andre noch viel offner mit der centralen Vereinigung auf, und machten gegen die locale Gegenwart sogar Opposition; so bekannten Ambrosius Blaurer, ein Freund Bucer's, und der Lutheraner Erhard Schnepf, Professor in Marburg, im Jahre 1534, als sie nach dem Frieden von Kadan nach Würtemberg berufen waren, einhellig: corpus et sanguinem Christi vere, i. e. substantialiter et essentialiter, non autem quantative **aut qualitative** vel localiter praesentia esse et exhiberi in

coena [1]). Einige tadelten diese Formel als zu scholastisch; Niemanden aber kam es in den Sinn, jene beiden Reformatoren Würtembergs zwinglianisch zu schelten; die von ihnen organisirte Kirche galt unbestritten als lutherische, als eine Kirche Augsburgischer Confession.

Wie offen zuletzt Bucer, nach Entlarvung aller seiner Winkelzüge, seine Abweichung von Luther ebenso, wie die von Zwingli, ausgesprochen, haben wir gesehen. Luther gab zwar seine eigne persönliche Ansicht nicht auf, ließ aber Bucer'n die seine, und brach darum nicht die kirchliche Gemeinschaft mit ihm [2]). Ja er sanktionirte nun die durch Bucer's Vermittlung geschlossene Concordie mit den Schweizern.

Wir finden also: zwischen Luther's und Zwingli's einseitigen Ansichten taucht an vielen Orten, ohne Verabredung, unter verschiedenen Formen, durch verschiedene Urheber, eine dritte Auffassung des h. Abendmahls auf, welche einerseits die **Realität** andrerseits die **Centralität** der im Sacramente stattfindenden Mittheilung Christi an den Communicanten festhält, einerseits die Aufnahme Christi in den bloßen Gedanken, andrerseits die Aufnahme Christi in den leiblichen Mund verwirft.

Diese Ansicht bildet die höhere Einheit zwischen den beiden anderen; denn die Wahrheitsmomente beider sind in ihr völlig gerettet. Sie erscheint nach der einen Seite hin als eine Fortbildung dessen,

---

1) Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. III, S. 502, Anm. 2.

2) Vgl. schon Luth. an Bucer, den 22. Jan. 1531. Legimus libellum confessionis, quem misisti, mi Bucere, et probamus atque gratias agimus Deo, quod saltem eatenus concordes simus, uti scribis, quod utrique confitemur corpus et sanguinem Christi vere in coena adesse, et cum verbis porrigi in cibum animae. — Solidam et plenam concordiam non possum vobiscum confiteri. Vgl. ferner das in §. 35 über die weiteren Concordienverhandlungen erzählte.

was Zwingli eigentlich gewollt hatte; denn sie geht aus von der exegetischen Basis, daß es sich im h. Abendmahle um eine Befestigung des Christen in dem durch Christi gebrochnen Leib und vergoßnes Blut gestifteten neuen Bunde halte; sie geht aber weiter zu der vollen Entfaltung der bei Zwingli nur keimartig enthaltenen Wahrheit, daß dieser Bund mit Christo kein Bund in Gedanken, sondern ein Bund der realen Lebensvereinigung und stets erneuten realen Mittheilung Christi sey. So ist sie auf der andern Seite eine Reinigung dessen, was Luther eigentlich gewollt hatte; denn sie geht aus von der dogmatischen Basis, daß zur Aneignung des Verdienstes Christi, nicht der subjektive Glaube hinreichend, sondern die reale Vereinigung mit Christo nöthig sey; sie geht aber über den bei Luther noch vorhandenen Dualismus zwischen dem bloß subjektiven Glauben außer dem Sacrament und der leiblichen Vereinigung im Sacrament hinaus zur Erkenntniß der Einen, weder bloß geistigen, noch bloß leiblichen, sondern psychisch-centralen, Leib und Geist mit umfassenden Vereinigung mit Christo, welche mit der Wiedergeburt beginnt, continuirlich sich fortsetzt, aber in dem heil. Abendmahl durch reale erneute Mittheilung von Seiten Christi neue Steigerungen erhält.

Diese Ansicht war nun in der Schweiz unter Calvin's siegreichem Banner vorgedrungen, und hatte jenen secundären, schlechten Zwinglianismus auf ein äußerst kleines Terrain (im Grunde auf den Kanton Zürich) zurückgedrängt.

Dieselbe Ansicht griff nun in Deutschland, im Schooße der evangelischen Reichskirche, der Kirche Augsb. Confession, um sich, nur nicht in äußerer Opposition gegen Luther's persönliche Ansicht, sondern friedlich, unter Luther's Augen, durch die stille Macht ihrer Wahrheit, und ohne daß Luther je sich ihrem Vordringen widersetzt hätte.

Diese Periode haben wir jetzt zu betrachten.

Am wichtigsten war die Weiterbildung des Lehrbegriffs vom Abendmahl in Melanthon. Dies zweite Haupt der deutschen Reformation kam, ohne auf Calvin Rücksicht zu nehmen, ja ohne von

dessen Lehre wissen zu können, auf selbständigem Wege zu derselben Ansicht, welche bei Calvin sich ausgebildet hatte [3]). Wir sahen § 34, welchen Einfluß schon das Marburger Gespräch und der an dasselbe sich knüpfende Briefwechsel mit Oecolampad auf Melanthon's Ueberzeugung geäußert habe. Wir fanden [4]), wie er schon auf dem Augsburger Reichstag nur der praesentia imaginaria, die er bei Zwingli fand und bei Bucer argwöhnte, sich widersetzte, und die praesentia realis, die Realität der Mittheilung Christi mit aller Energie festhielt; wie er dagegen die praesentia localis, in pane, nicht mehr vertheidigte, sondern die praesentia in pane als dynamische, der praesentia in verbo gleichartige faßte, und das in pane gleichbedeutend mit cum pane nahm, mit einem Worte den actus in actu und die Centralität der Vereinigung mit Christo lehrte. Es war, wie wir dort bemerkten, hauptsächlich die Exegese Oecolampad's, von deren Richtigkeit er sich überzeugte. Dazu kam dann auch das Gewicht, das er den Untersuchungen Oecolampad's über die Lehre der Kirchenväter beimessen mußte [5]). Er überzeugte sich, daß Augustin keine praesentia localis, keinen mündlichen Genuß gelehrt hatte; einzelne Stellen andrer Väter, auf die er selbst zuvor als auf Zeugnisse für die mündliche Nießung sich berufen hatte, erwiesen sich bei kritischer Beleuchtung als untergeschoben; auch bei Tertullian, Cyprian, Clemens Alexandrinus, Origenes, Basilius und Gregor von Nazianz fiel die praesentia localis hinweg; den 12ten Jan. 1535 schrieb er an Brenz: *ὁρῶ δὲ*

---

3) Zu derselben, wie auch Galle richtig erkennt. Wenn der Rezensent Galle's in der hall. Lit. Zeit. dagegen einwendet, Calvin habe doch keine reale Mittheilung Christi an den Communicanten, sondern eine Erhebung der communicirenden Seele in den Himmel gelehrt, und sey hierin in einem wesentlichen Punkte von Melanthon abgewichen, so beruht dies, wie schon §. 36, Anm. 19 angedeutet worden, und später ausgeführt werden wird, auf einem Mißverständniß.

4) §. 34, Anm. 110.

5) Galle, S. 407.

πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, αἳ ἄνευ ἀμφιβολίας ἑρμηνεύουσι τὸ μυςήριον περὶ τύπου καὶ τροπικῶς, ἐναντίαι δὲ μαρτυρίαι εἰσὶν ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε. σφόδρα δὲ εὐχαίμην τὴν ευσεβῆ ἐκκλησίαν ταύτην τὴν δίκην δικάσαι, ἄνευ σοφιςικῆς καὶ ἄνευ τυραννίδος. Er bittet ihn sodann, diese Aeußerung geheim zu halten, und den Brief unmittelbar nach Durchlesung desselben zu vernichten.

Aber hier tritt uns auch sogleich jene Charakterschwäche entgegen, welche Melanthon auch in den interimistischen Streitigkeiten zeigte, und durch welche er nicht allein seinen Ruf bei den Enkeln seiner eignen Kirche untergraben, sondern auch der Sache und der Wahrheit selbst unsäglichen Schaden bereitet hat. Er fürchtete Luther. Diese Menschenfurcht übermochte und hinderte ihn, die Wahrheit offen zu bekennen. Welchen anderen Gang würden doch die Sakramentsstreitigkeiten genommen haben, wenn Melanthon von 1534 an offen und ehrlich als ein Mann mit seiner Ueberzeugung herausgetreten wäre! Vielleicht, daß Luther zornig geworden wäre, vielleicht aber auch, daß das offne Zeugniß eines solchen Mitarbeiters, wie Melanthon, ihn zu einer gründlichen Revision seiner Ansicht und dadurch zu einer Aenderung und Reinigung derselben veranlaßt hätte. Aber es war des Herrn Rathschluß, sein Werk in schwache, sündige Hände zu legen. Melanthon bildet seinem Charakter nach ein Seitenstück zu Bucer. Brachte dieser durch unwahres Reden manchfache Verwirrung in die Abendmahlssache auf lange Zeit, bis die Ehrlichkeit der Zürcher sein Gewebe zerriß, so stiftete jener eine noch größere, unheilbarere Verwirrung durch sein unwahres Schweigen. Er wünschte von Herzen, daß die Concordie mit den Schweizern und Oberländern zu Stande kommen möchte [6]; darum wird ihn Niemand tadeln wollen; er meinte es auch ernstlich gegen die praesentia imaginaria; aber Luther's Ansicht theilte er nicht mehr; schon sprach er sich [7]) da-

6) Die reichlichen Belege siehe bei Galle S. 408 f.

7) In seinem Bedenken an Landgr. Philipp, bei Galle S. 409. Wahrscheinlich um 1534.

hin aus, die „Worte des Sacramentes bezeugten, daß Christus, ob „er schon einen tödtlichen Leib hat“ — ein Gegensatz gegen die Erklärung jener Worte vom verklärten Leibe — „dennoch will bei „uns seyn; und zu einem Gezeugniß, daß er bei uns sey, „spricht er, er gebe uns seinen Leib, damit [womit] er anzeiget, daß „er nicht, wie eine Creatur, allein über uns erhaben, sondern wesent- „lich bei uns sey und war.“ Er sieht im h. Abendmahl ein Zeugniß für die ohnehin bestehende centrale Vereinigung Christi mit dem Gläubigen. Er redet hier nicht einmal ausdrücklich von einem neuen Steigerungsakte derselben. Er lehrt ferner, daß die „Tödtlichkeit“ des Leibes Christi die reale Vereinigung nicht hindre, und führt die Möglichkeit der letzteren allein auf die göttliche Allmacht Christi, nicht auf die Ubiquität zurück, ganz ähnlich wie Calvin. Er lehrt nicht mit Luther, daß man im Brode den Leib und im Weine das Blut Christi empfange; sondern er lehrt, daß man mit Brod und Wein den ganzen Christus empfange [8]. Wie konnte es aber ein Mann, der solche Ansichten hegte, über sein Gewissen bringen, sich von Luther mit einer Instruktion, worin auf das Zerbissenwerden des Leibes Christi mit den Zähnen gedrungen wurde [9], nach Kassel zum Kolloquium mit Bucer schicken zu lassen! Wie konnte er's über sein Gewissen bringen, nach beendigtem Kolloquium an Camerarius zu

8) „Drum schließe ich, daß wahrhaftig mit dem Brod und Wein der „Leib Christi und Blut, das ist wesentlich Christus, nicht figürlich „sey.“ — Wenn er sagt, man solle „die Gedanken wegwerfen, wie Christus auf und niedersteige, sich in's Brod verberge“ u. s. w., welche Gedanken so schlimm seyen, wie Zwingli's Gedanke, „Christus müsse an einem Ort stecken“, so ist schwer begreiflich, wie Galle (S. 409, Anm. 1) daraus schließen kann, Melanthon habe doch noch an eine Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brod gedacht! Er erklärt ja den Gedanken, als ob Christus sich in's Brod verberge oder vom Himmel niedersteige, für verwerflich! für ebenso verwerflich, als die Ansicht, die er Zwingli'n beilegt, als ob Christus an einem bestimmten Platz im Himmel angeheftet sitze.

9) Vgl. §. 35, Anm. 20.

schreiben [10]): Meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuncius alienae, etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri! Darauf, was die Andern sagten, kam es ihm vor allem an. Ein trauriges Zugeständniß! aber allerdings sein Verfahren bezeichnend. Denn lange Jahre hindurch hat Melanthon dies zweideutige Schweigen beobachtet; er trat nicht nur nicht mit seiner Ueberzeugung freiwillig an's Licht, sondern vermied auch alle Gelegenheiten, wo er zu unfreiwilligem Bekenntniß seines Glaubens veranlaßt werden konnte. Und wo er endlich solchen Anlässen nicht ausweichen konnte, da sprach er, aber er sprach in so kunstvoll gewählten Ausdrücken, seine Worte waren so auf Schrauben gestellt, seine Wendungen so verschränkt, daß der kundige Theologe zwar jetzt, hinterher, herausbringen kann, was Melanthon nicht geglaubt habe, der minder gewandte Laie und selbst Theologe der damaligen Zeit aber unmöglich merken konnte, was Melanthon glaube. Wie anders Calvin! Und jene unlautere Schweigsamkeit, jenes Verdecken der wahren Meinung mit anders tönenden Phrasen, erbte leider auf die Schüler fort. Welche unseligen Folgen daraus im kryptocalvinistischen Streit entstanden, ist bekannt. Wenn man sich dann über das Mißtrauen der nachherigen lutherischen Polemiker gegen Calvin und jedes seiner Worte billig wundert, sich wundert warum sie hinter jedem dogmatischen Terminus dieses so grundehrlichen Mannes eine Zweideutigkeit wittern, so mindert sich einigermaßen die Verwunderung und die Sache wird begreiflicher, wenn man erwägt, daß im Schooße der Kirche, welcher jene Polemiker angehörten, das calvinische Dogma leider wirklich fast immer mit jener unredlichen Bemäntelungssucht verbunden auftrat.

Doch wir verfolgen diese Betrachtung hier nicht weiter, sondern wenden uns nun der dogmatischen Entwicklung selber zu.

In jenem eben angeführten Brief an Brenz vom 12. Jan. 1535 wirft Melanthon die physica conjunctio panis et corporis als

---

10) Corp. ref. II, 822. Bei Galle S. 410.

unnöthig hinweg [11]). Auf dem schmalkaldischen Convent 1537 verhütet er sorgfältig jeden Streit zwischen den Oberländern und Osiander [12]). Aber schon hat Luther Verdacht geschöpft. Der Kanzler Brück schreibt im Oktober 1537 an den Churfürsten von Sachsen [13]): „Doctor Martinus zeigte daneben an, er hätte wohl allerlei Vorsorge, „und könnte nicht wissen, wie Philippus am Sacrament wäre. Denn „er nennte es nicht anders, hielte es auch nur für eine schlechte Ceremonie" (welch ungegründeter Argwohn!) „hätte ihn auch lange „Zeit nicht sehen das h. Abendmahl empfahen. Er hätte auch Argumente gebracht, nach der Zeit, als er zu Kassel gewest, daraus er „vernommen, wie er fast zwinglinischer Meinung wäre." Nur eine Erkrankung Luther's befreite Melanthon von einer förmlichen Untersuchung. Schon war er zur Verantwortung geladen. Man kann sich denken, wie dieser Vorfall ihn auf's neue einschüchterte. Schon wurde Luther von Amsdorf gewarnt vor der Natter, die er am Busen hege [14])! bloß weil Melanthon gegen die Elevation der geweihten Hostie sich erklärt hatte. Dies galt bei den strengen Anhängern der Ansicht Luther's für Zwinglianismus; Zeugniß genug, daß diese an eine locale Gegenwart des Leibes Christi im Brod vom Augenblick der Consecration an dachten. Melanthon blieb inzwischen bei seiner heimlich gehegten Ansicht [15]); ja er sprach es in den Wor-

---

11) Bucer, schreibt er, nehme eine sacramentalis conjunctio (wir kennen diese sacr. conj. im Sinne Bucer's, es ist der actus in actu) an; tantum igitur reliqua est quaestio de physica conjunctione panis et corporis, qua quaestione quid opus est? Et certe sacramentorum naturam tu (Brenz) sine hac quaestione tractas pie et graviter in tua Catechesi.

12) Galle, S. 414 f.

13) Corp. ref. III, pag. 427 sq. Galle, S. 415—417.

14) Galle, S. 418.

15) Vgl. seinen Brief an Veit Dietrich vom 22. März 1538. (Bei Galle S. 418 f.) Quid sensisset ecclesia, non alienum putabam inquirere. Et tamen illa tantum synecdochen facit in hac propositione: ὁ ἄρ-

ten: Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud, deutlich aus, daß er Brod und Wein für Pfänder einer, mit dem mündlichen Empfang derselben gleichzeitigen innern, centralen Mittheilung Christi an den Communicanten halte, und so verwarf er die Ansicht, als ob im Brode der Leib, im Weine das Blut Christi empfangen werde; vielmehr werde zugleich mit dem gesammten Akt des Empfangs beider Zeichen der ganze ungetheilte Christus innerlich mitgetheilt [16]. Aber frei und öffentlich wagte er sich mit dieser Ansicht noch nicht heraus.

τος ἐςὶ σῶμα. Non igitur vult panem esse Deum, non jungit nisi ut sacramentum, sicut aderat ad arcam Deus et ad arcam adorabatur. (Vgl. §. 34, Anm. 110. Aus den folgenden Worten sieht man deutlich, daß Melanthon damit nur den actus in actu behaupten wollte.) Tantum largitur, nec velim addi plura, etsi illud etiam spectandum est: Sacramentum in usu consistit, manducanti exhibetur corpus, et in usu adest Christus. — Adoratio fit, ut ad arcam, directa non in panem sed in Christum, qui se pollicitus est in nobis efficacem fore. Zugleich mit dem Essen des Brodes findet eine Wirksamkeit Christi — nicht auf das Brod, sondern auf und in uns — statt, und dieser Christus, nicht aber das Brod, wird angebetet. Noch deutlicher sind die folgenden Worte: Ego, ne longissime recederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam, et dixi, datis his rebus (wenn Brod und Wein gegeben werden) Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem, aut conjunctionem talem, qua affigeretur τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα, aut ferruminaretur, aut misceretur. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumptis adsit aliud.

16) Ebendas. Et huc decurrendum est tandem, nisi defendas illud, quod nonnulli jam dicunt, separatim tradi corpus et sanguinem. Id quoque novum est, ac ne papistis quidem placiturum. Und im Br. an Veit Dietrich vom 24. Mai: Addi divisionem ac distractionem τοῦ σώματος καὶ αἵματος, novum est prorsus et inauditum universae veteri ecclesiae. — Dieselbe Anschauung, nur vorsichtiger und undeutlicher ausgesprochen, findet sich auch in den lo-

Nun trat ein Ereigniß ein, welches ihn mit Calvin persönlich zusammenführte, nämlich die Verbannung des letzteren aus Genf. Wir verlassen Melanthon auf einige Augenblicke, und kehren zurück zu dem Abschnitte der Genferischen Reformation, wo wir Calvin verlassen haben.

Es kann unsere Aufgabe nicht seyn, das ganze Detail der Controversen und Kämpfe, welche Calvin's Verbannung zu ihrer letzten Folge hatten, hier abzuhandeln. Nur insoweit, als in diese Kämpfe der Gegensatz von Lutherthum und Zwinglianismus selber mit hereinspielte, sind sie uns wichtig. Der Mann, welcher eine höchst fatale Rolle in denselben spielte, und unendliches Unheil stiftete, war der Lutheraner Kunz in Bern. Es nimmt sich wahrlich wie eine Ironie der Ignoranz auf sich selbst aus, wenn man Calvin als den Intriguanten in der Abendmahlssache darstellt, während Calvin sich durch glänzende Redlichkeit auszeichnete, und vielmehr den Intriguen der lutherischen Partei in Bern erlag. Glänzend nennen wir seine Redlichkeit; denn wer empfände nicht Hochachtung, wenn er jenes Schreiben liest, welches Calvin über die Concordie an Bucer richtete. So gerne Calvin zur Bekämpfung des Megandrischen Neu-Zwinglianismus mitgewirkt hatte, so wenig konnte und wollte er sich und anderen es verhehlen, daß durch die bloße Leugnung der praesentia imaginaria die Einheit mit Luther noch nicht hergestellt sey, sondern daß nun immer noch die Differenz zwischen der bucer-calvinischen Lehre von der centralen Vereinigung Christi mit uns und der actio in actione, und der Lehre Luther's von der Vereinigung Christi mit dem Brod und der dadurch bewirkten peripherischen Vereinigung mit uns, übrig bleibe. Wie er in seiner Con-

cis von 1535: Christus testatur ad nos pertinere beneficium, cum nobis impertit suum corpus et nos sibi adjungit tanquam membra (centrale Vereinigung!) qua non cogitari potest conjunctio propior. Testatur item, se in nobis efficacem fore, quia ipse est vita; dat sanguinem et testatur, se nos abluere.

fessio offen den oralen Genuß Luther's ausgeschlossen hatte, so erklärte er sich auch weiter gegen Bucer dahin, daß dem ganzen Concordienwerke diese Offenheit mangle. Incipio vereri, mi Bucere, schreibt er [17]), ne concordiam meditemur, quae multorum piorum sanguine mactanda sanciendaque sit, neque hoc verbum est reducere pedem volentis, sed cupientis talem esse concordiam, in qua se nobiscum adjungere omnes boni queant; quod si nobis cordi est, omnia, quae timidiores videntur impedire posse, involucra tollentur; illa autem sunt, quibus nos ipsi occurendum putavimus, ne videatur Lutherus traducem quendam aut carnis nostrae in Christi carnem, aut illius in nostram, somniare, nec infinitum Christo affingere corpus, nec localem praesentiam exigere; nemo est fere istorum, qui hactenus reclamarunt, qui non aliquid ejusmodi suspicetur. Si potest Lutherus cum nostra confessione nos amplecti, nihil est quod libentius velim; sed interim non est unus ille in ecclesia Dei respiciendus. Lieber will er auf den Beifall Luther's und die Union mit ihm verzichten, als aus Accommodation die Differenz mit Luther verborgen oder die Wahrheit gegen Luther aufgegeben wissen. Nihil salvum esse potest, donec rabies ista *φιλονεικίας* nos agitabit.... Si Lutherus victoriae jam tantopere appetit, nunquam poterit sincera in puram Dei veritatem concordia coalescere. Neque enim fastu modo et maledicentia deliquit, sed ignorantia quoque et crassissima hallucinatione. Quam enim absurda initio impingebat, cum diceret: panem esse ipsum corpus. Quod si nunc quoque existimat, corpus Christi involvi pane, illum foedissime errare judico. Quid alii ejus causae suffragatores? An non deterius Marcione

---

17) Bei Hundeshagen, S. 127, Anm. a. Bei Henry, Thl. I, Beil. 6.

de Christi corpore commentantur? Si tales lapsus insectari Helvetii in animum inducerent, qualis ad concordiam via sterneretur? Quare si quid apud Martinum vel gratia vel autoritate potes, fac, ut Christo, quam sibi, eos, quibuscum hactenus infaustissima pugna luctatus est, subigere malit, quin etiam ipse quoque veritati det manus, in quam manifeste offendit. Und ebenso energisch, wie gegen die Vertuschung der zwischen Luther und Bucer-Calvin obschwebenden Differenz, erklärt er sich gegen die Vertuschung der zwischen Zwingli und Bucer-Calvin vorhandenen. Hic quidem agendum erat, ut quisque errorem suum ingenue agnosceret, nec facere potui, quin tibi, ut te meminisse puto, testarer, istas insinuationes mihi displicere, quibus te et Zuinglium excusare conabaris. Das ist die einzig wahre Union, die Calvin sich denken kann, wenn die Differenzen offen und rückhaltlos ausgesprochen und dann durch Bekämpfung der beiderseitigen Irrthümer, Luther's wie Zwingli's, gelöst werden. — Das ist der Mann, auf welchen fanatischer Parteigeist Jahrhunderte lang die Anklage gewälzt hat, er habe den Zwinglianismus unter sublimirter Gestalt und Maskirung in die lutherische Kirche einschwärzen wollen! Auch der Wissenschaft sollte das Gebot heilig seyn: Du sollst kein falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten.

Ein Gegenstück zu Calvin war jener Kunz oder Conzenus, welcher, wie wir schon §. 35 sahen, das Lutherthum in Bern heimlich einschwärzen wollte. Calvin schildert ihn in obigem Brief an Bucer als eine bellua rabiosa, und obwohl Calvin den Mund gern etwas vollzunehmen pflegt, so liefert doch die folgende Geschichte nur allzu reichliche Belege für die Richtigkeit dieser Charakterzeichnung. Aber gerade jenes Urtheil Calvin's, von Bucer unvorsichtig ausgebreitet, kam Kunz zu Ohren, und er, der ohnehin schon gegen Farel erbittert war, und dessen ganzes radical-reformatorisches Wesen nicht leiden konnte, verfolgte nun ihn und Calvin mit glühendem Hasse.

Diesen zu offenbaren, gab der Genfer Cultusstreit (1537

—38) und der erste Excommunicationsstreit (1538) Veranlassung [18]). Auf Kunzen's Antrieb forderte der Berner Rath von den Genfern, welche statt Altar und Hostien, Tisch und Brod eingeführt hatten, den Bernern gleich Altar und Hostien zu gebrauchen und auch die Taufsteine wieder einzuführen. Da Genf zwar rechtlich unabhängig, faktisch aber von der Hülfe Bern's abhängig war, so reiste Farel persönlich als Advocat der von der lutheranisirenden Partei angetasteten Cultusfreiheit nach Bern, ward aber von Kunz mit so wüthendem Geschrei und rasender Geberde empfangen, daß der sonst unerschütterliche Mann erschreckt zusammenfuhr. Vultus, gestus, color ipse furias spirabant. Die Genfer würden vielleicht doch dem Ansinnen der Berner widerstanden haben, hätten nicht gerade Farel und Calvin in Genf selbst mit einer Gegenpartei zu kämpfen gehabt. Sie, welche an Kunz und den Bernern die disciplinarische Laxheit und den Mangel an aller Kirchenzucht nicht mit Unrecht tadelten, hatten in Genf eine Zucht eingeführt, die freilich mehr als Kirchenzucht war. Wo die Excommunication keinen Eindruck machte, wurde die weltliche Obrigkeit aufgefordert, von sich aus weltliche Strafen beizufügen. Daß Lasterthaten weltlich bestraft wurden, wird Niemand tadeln; es geschah überall. Nur die enge Verbindung dieser weltlichen Zucht mit der geistlichen hatte etwas mißliches; aber was blieb in einer Stadt so tiefen Verderbens, wo die Obrigkeit selber von sich aus zur Handhabung der weltlichen Gesetze keine Hand rühren mochte, am Ende anderes übrig, als daß die Geistlichen die Obrigkeit aufforderten zur Bestrafung? Nur konnte hiebei nicht allem Mißbrauch vorgebeugt werden [19]), und jedenfalls

18) Ueber das Folgende vgl. die ausführliche, aktenmäßige Darstellung bei Hundeshagen, Kap. 3.

19) Man macht sich gewöhnlich mit jenem bekannten Beispiele breit, daß z. B. eine Putzmacherin drei Tage in's Gefängniß kam, weil sie den Haarschmuck einer Braut zu luxuriös geordnet hatte. Man vergißt aber, daß dies eine Uebertretung eines von der weltlichen Obrigkeit erlassenen Kleidergesetzes war. Solche Kleidergesetze bestanden z. B.

fiel ein Schein von Gesetzlichkeit auf die Kirche selbst zurück. Es bildete sich nun eine Partei, welche gerne den alten bequemen vorreformatorischen Zustand wieder eingeführt hätte. Diese Partei suchte es nun dahin zu bringen, daß Genf den Bernen in der Cultussache nachgeben sollte, bloß, um einmal etwas gegen Farel's und Calvin's Autorität unternommen zu haben. Ein alter blinder Prediger, Corrault, der, ein sanguinischer Franzose gleich Farel, auf der Kanzel dagegen eiferte, ward in den Kerker geworfen; als Bedingung der Wiederbefreiung stellte man Calvin die Nachgiebigkeit gegen die Berner im Cultus.

Es ist doch offenbar, daß hier die Gesetzlichkeit auf lutherischer Seite war, und daß Calvin im Interesse der christlichen Freiheit nicht nachgeben, nicht in den falschen Grundsatz der absoluten Conformität des Cultus eingehn durfte [20]); nun vollends hatte er auch das Interesse der Ehre der Kirche gegen eine Partei zu vertreten, die der Kirche Hohn sprach [21]). Die Sache kam im März 1538 vor eine

---

auch in Zürich, wo nie von Kirchenzucht die Rede gewesen, bis in's vorige Jahrhundert hinein.

20) Dasselbe Verhältniß wiederholte sich nachher zwischen Calvin und Westfal. Dieser warf den Reformirten vor, daß sie keine Kerzen hätten, bei der Consecration nicht schellten u. s. w. Quid est, Westphale? antwortet ihm Calvin (Def. II, pag. 124 sq.) Quorum, obsecro, rituum tantus es zelotes, nisi qui apud vos in usu sunt? Quaenam vero superbia est, suam consuetudinem velle pro lege ubique haberi? Tibi dolet, apud nos omitti, quod apud vos servatur? Quasi non eadem nobis sit expostulandi ratio! Cur enim cerimonias nostras a vobis negligi non irascimur, tu vero ad tuarum observationem nos imperiose alligas? — Ne longior sim, considerent lectores, idem hodie nobis certamen a Joachimo ejusque gregalibus moveri, quod Paulus olim a Semijudaeis illis sustinuit (Act. 15, 24.)

21) Wem drängt sich nicht der Gedanke an die abgetretnen Waadtl. Geistlichen auf? Auch bei ihnen waren die äußeren Streitpunkte adiaphorer Natur, und betrafen nicht unmittelbar das Dogma. Aber auch bei ihnen verbarg sich hinter dem formellen Streit theils eine dogm.

Synode zu Lausanne. Kunz verlangte ungestüm Conformität, Calvin vertheidigte die christliche Freiheit, und fand die Zumuthung, Mariä Verkündigung zu feiern, den Charfreitag aber nicht, besonders unpassend. Auf Kunzen's Seite trat nun auch noch das cäsaropapistische Prinzip der Berner. Sie drohten, Calvin und Farel in den Rhone zu werfen als Aufwiegler gegen die Obrigkeit, was jedoch bei der Drohung sein Bewenden hatte. Calvin appellirte an das Urtheil einer für den Mai nach Zürich ausgeschriebenen Synode; der Berner Rath erklärte die Appellation tyrannisch für ungültig. Kunz aber intriguirte nun auf eine grauenerregende Weise bei der libertinischen Partei gegen Calvin, während derselbe Kunz gleichzeitig zu Bern die Wiedertäufer ihr Wesen treiben ließ! Der Widerstand gegen Calvin wurde so auf die Spitze getrieben, daß er in consequenter Vertheidigung seiner Sache sich an Ostern 1538 zu der Erklärung genöthigt sah, daß er einer solchen Bevölkerung das Abendmahl nicht austheilen könne. Darauf ward er nebst Corrault und Farel verbannt.

Diese drei Männer erschienen nun auf der Maisynode 1538 in Zürich, und erlangten die einhellige Zustimmung der Synode zu ihren Grundsätzen über christliche Freiheit. Sie erklärten sich auch bereit, die Taufsteine und Berner Feiertage nebst den Hostien (die man aber brechen solle) einzuführen, nur nicht gezwungenermassen. Dagegen solle die Ordination, anstatt durch Rathsherrn (!) durch Geistliche vollzogen und der Kirchengesang eingeführt werden. Die Synode versuchte nun die Wiederaufnahme der drei Verbannten zu bewirken; Kunz war es, der dies abermals hintertrieb [22]). Er äußerte,

---

Prinzipienfrage, theils das Interesse der kirchlichen Ehre. — „Gebt „uns das Recht, kirchliche Gesetze umstoßen zu dürfen, zu; so nur „könnt' ihr in Amt und Besoldung bleiben." Aber mit jener Concession war auch die Cäsaropapie concedirt! — „Gebt den Bernern „nach; so nur könnt ihr Corrault's Befreiung erwirken." Aber mit dieser Conzession war auch das Prinzip der Gesetzlichkeit des Cultus concedirt.

22) Die Geschichte seiner Greuel s. Hundeshagen S. 136 f.

„er wolle lieber sein Amt aufgeben, als die unterstützen, von denen er so grausam (!) mitgenommen worden sey.“ Seine Verrätherei hatte am Ende einen Mordversuch auf Calvin zur Folge; die anticalvinische Partei siegte in Genf in stürmischer Rathssitzung; die Reformatoren blieben verbannt.

Die Reihe dieser Ereignisse führte nun Calvin nach Deutschland. Während Farel nach Neufchatel ging, wo er dann bis an sein Lebensende blieb, wandte Calvin sich nach Straßburg. Eine Gemeinde französischer Flüchtlinge sammelte sich um ihn; er lebte harmlos und ward als lutherischer Theologe in dem Sinne wie Bucer betrachtet, d. h. nicht als Anhänger der Abendmahlslehre Luther's, welches er auch nie affektirte — schrieb er doch zu Straßburg die zweite Ausgabe seiner Institutio und seinen zweiten Katechismus! — wohl aber als Theologe und Diener der Kirche Augsburgischer Confession. Als Abgesandter der Straßburger Kirche wohnte er 1539 dem Frankfurter Convent, 1540 den Gesprächen zu Hagenau und Worms, 1541 den Interimsverhandlungen zu Regensburg bei, und man betrachtete ihn lutherischerseits ebenso gut und in eben dem Sinne wie Bucer als lutherischen Theologen. Noch als Brenz, in Folge des Interims verjagt, den 1. Okt. 1548 nach Basel kam, schrieb er von da den 6. Okt. an Calvin, und redete ihn an: „Mein theuerster Calvin!“ und bat ihn um seine Fürbitte. Zu Hagenau und Worms 1540 hatte er ihn kennen lernen. Auch Lyser in Nürtingen correspondirte mit Calvin. Ja zu Regensburg gaben ihm die übrigen lutherischen Abgesandten namentlich Melanthon wegen des Scharfsinns, den er bei den Unterhandlungen mit den Katholiken und besonders im Streite gegen den Passauer Decan Robert Mosham über die Transsubstantiation bewies, den Ehrenbeinamen: theologus [23]).

Hier fällt nun auf einmal auf verschiedene Seiten der Abendmahlsgeschichte helles Licht.

---

23) Henry I, S. 367. — Hartmann und Jäger, Brenz, I, S. 183 und 285.

Vor allem wissen wir, wie wir es zu erklären haben, wenn Calvin, ohne völlig mit Luther eins zu seyn, die Augsburgische Confession unterschrieb. Noch neuerdings war man so einsichtslos, es als Unredlichkeit darzustellen, daß Calvin als „Reformirter" die Augsb. Conf. unterschrieben habe, ohne doch an den authentischen Sinn, den der zehnte Artikel derselben nach der Auslegung der lutherischen Kirche habe, zu glauben [24]). Wie ist es möglich, spätere und frühere Verhältnisse so ahnungslos untereinander zu wirren? Im Jahr 1541 gab es noch keine reformirte und noch keine lutherische Kirche im nachmaligen Sinn. Sondern es gab eine Kirche Augsburgischer Confession im Reich, und andere Kirchen, z. B. die zwinglinische in Zürich, außer dem engeren Rayon des eigentlichen Reichs. Die ganze Richtung nun, welche späterhin in Folge des Westfal'schen Streites und der Concordienformel als calvinische oder reformirte Kirche von den Lutheranern ausgeschieden wurde, war 1541 noch nicht ausgeschieden, sondern befand sich (soweit sie im Reich existirte) noch im Schooße der protestantischen Stände, d. h. der Stände Augsburgischer Confession, und befand sich nicht heimlich und erschlichen darin, sondern offen, wie denn Bucer und die Oberländer gegen das Ende der Concordienverhandlungen hin ganz offen mit ihrer Lehre von einer conjunctio cum anima herausgerückt waren [25]). Wenn nun die Oberländer darauf hin noch von Luther und den übrigen protestantischen Ständen als Bekenner der Augsb. Confession betrachtet wurden und aller Rechte der Augsb. Confessionsbekenner theilhaftig blieben, so

---

24) „Einige Bemerkungen zum Vorwort des Hrn. Prof. Hengstenberg z. ev. Kchzt. Jahrgang 1844" in Harleß Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1844, Juni. — „Kein Reformirter, auch in Deutschland, wenn „er dem Bekenntniß seiner Kirche mit Ernst treu bleiben wolle, „werde die C. A. unterschreiben."

25) Schreibt ja Luther schon den 22. Jan. 1531 an Bucer: Probamus, quod saltem eatenus concordes simus, quod utrique confitemur, corpus et sanguinem Christi ... porrigi in cibum animae!

ist das — wenn es wirklich unrecht war — Luther's und nicht ihre Schuld! Natürlich aber mußten sie, solange sie zugestandnermassen die Stellung Augsburgischer Confessionsbekenner einnahmen, diese auch bei vorkommenden offiziellen Fällen unterschreiben. Nun ging dies aber um so eher an, daß einerseits Luther sie für Bekenner der Augsb. Confession anerkannte, und daß andrerseits sie diese Confession unterschrieben, weil, wie wir §. 34 gesehen haben, diese Confession über den Differenzpunkt zwischen der lutherischen und der bucerisch-melanthonisch-calvinischen Lehre nichts bestimmt, und nur die Gegenwart im Abendmahl, nicht aber die Gegenwart im Brode ausspricht. Wir wollen mit jetzigen Lutheranern nicht darüber rechten, welches nun der eigentliche Sinn jener an sich zweideutigen Worte sey; wir wissen, daß der Verfasser, Melanthon, von Anfang an einen andern Sinn damit verband, als Luther und als wohl die Mehrzahl der ursprünglichen Bekenner; aber eine offizielle Interpretation im Sinne Luther's ward erst durch die Concordienformel gegeben; als Calvin unterschrieb, existirte eine solche offizielle Interpretation im Sinne Luther's noch nicht, höchstens hatten die Oberländer ein Recht, die Concordie und von 1540 an auch die Variata als auth. Interpretation zu betrachten; es ist sogar sehr die Frage, ob es nicht die Variata war, welche Calvin unterschrieb [26]); gesetzt aber auch, es wäre die Invariata gewesen, so konnte Niemand es Calvin zur Gewissenspflicht machen, in jenen einfachen Ausspruch, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl gegenwärtig sey und gereicht werde, mehr hineinzulegen, als darin ausgesprochen lag, mehr, als der erste Autor selbst und als alle Oberländer gemäß der Concordie hineinlegten.

Wie aber Calvin's Unterschrift der Augsb. Confession sich aus dem oben Gesagten erläutert, so geht daraus auch hervor, daß er

---

26) Calvin schreibt 1557 an Schaling in Regensburg: Nec vero Augustanam confessionem repudio, cui pridem volens ac lubens subscripsi, sicut eam autor ipse interpretatus est.

mit Melanthon nicht nur überhaupt zusammenkam, sondern auch speciell über die Abendmahlslehre gesprochen haben muß. Er traf ihn zuerst auf dem Convent zu Frankfurt. Zuvor schon hatte er bei ihm angefragt, ob er etwa an der Lehre, welche Calvin bisher offen ausgesprochen, etwas zu tadeln habe; aber Melanthon bezeugte ihm nun persönlich, er sey ganz seiner Meinung [27]; es gebe aber Andere, qui crassius aliquid requirant, atque id tanta pervicacia, ne dicam, tyrannide, ut diu in periculo fuerit, quod eum (Melanthonem) videbant a suo sensu nonnihil alienum [28]. Vergleichen wir nun die Schriften, welche Calvin zu Straßburg 1541 herausgab, mit seiner früheren Lehre, so finden wir, daß er sich ganz gleichgeblieben ist, und daß Melanthon keinen umgestaltenden Einfluß auf ihn geübt hat. Umgekehrt hat auch Calvin keinen umgestaltenden Einfluß auf Melanthon's Dogma geübt, da dieser schon 1539 mit der bisher von Calvin vorgetragenen Lehre übereinstimmte; sondern beide waren unabhängig von einander auf die gleiche Lehre gekommen, und einer freute sich beim andern seine Ueberzeugung wiederzufinden. Beide Männer schlossen innige Freundschaft [29]; und als Calvin, im März 1539 nach Straßburg zurückgekehrt, zwei Jahre nachher vom Straßburger Rath nach Regensburg zu den Interimsverhandlungen abgeordnet wurde, trafen sich dort beide Männer wieder. Aber wenn Calvin auf Melanthon's Dogma keinen verändernden Einfluß

---

27) Bei Henry I, 240 ff. — Illos enim ad eum (Melanthonem) miseram, quo expiscarer, an aliquid esset inter nos dissensionis. Antequam responderet, conveni eum Francofurdiae; testatus est mihi, nihil se aliud sentire, quam quod meis verbis expressissem.

28) Calv. an Farel im März 1539 bei Henry, I, S. 246.

29) Henry, I, S. 375. Calvin, de vera participatione Christi in coena contra Heshusium, pag. 724. Besonders in der dilucida explicatio sanae doctrinae ad discutiendas Hesshusii nebulas: O Philippe Melancthon! . . . Dixisti centies, cum fessus laboribus et molestiis oppressus caput familiariter in sinum meum deponeres: Utinam, utinam moriar in hoc sinu!

äußern konnte, da es mit dem seinigen bereits identisch war, so konnte er dagegen auf Melanthon's Verfahren einen wohlthuenden Einfluß äußern, und dies hat er nicht versäumt. Er, der stets offen mit seiner Lehre an's Licht getreten war, er, der schon 1537 Bucer'n zur Redlichkeit und freiem Bekenntniß dringend ermahnt hatte, er der zu Worms vor Cruciger aus Wittenberg seine Ansicht rückhaltlos ausgesprochen, und gerade hiedurch sich mit ihm verständigt hatte [30]), er erklärte sich gegen Melanthon ebenso entschieden für Offenheit, und tadelte ihn, daß er seine Meinung hinter zweideutige Redensarten verberge [31]).

In der Offenheit ging Calvin mit gutem Beispiel voran, durch die Herausgabe der zweiten Auflage der Institutio, des Katechismus und der Schrift de Coena. Wirklich trat von 1540 an auch Melanthon offener auf, und der Erfolg war, daß die calvinisch-melanthonische Lehre mehr und mehr Geltung und Ausbreitung unter Luther's Augen gewann, und daß Luther selbst, wenn schon er ihr nicht beistimmte, doch aller Bekämpfung derselben sich enthielt. Drei Punkte, die nun gründlich zu betrachten sind.

Wir wenden uns vor allem zu Calvin's neuen Schriften.

Die zweite Ausgabe der Institutio ist mir nicht zur Hand. Sie erschien zu Straßburg bei Vendelinus Richelius, und soll nach Henry mit der dritten von 1559 in Größe und wesentlichem Inhalt, doch nicht in den Worten übereinstimmen. Da wir den Katechismus und die ausführliche Schrift de Coena besitzen, können wir ihrer leicht entrathen.

Nachdem die Genfer seinen ersten, kleineren, nicht in Fragen und Antworten geschriebenen, französischen Katechismus vom Jahre 1536 im Jahre 1538 zu Basel in lateinischer Uebersetzung hatten abdrucken lassen, arbeitete Calvin zu Straßburg 1541 seinen zweiten, größeren, in Fra-

---

30) Beza bei Henry I, S. 367.

31) Calv. an Farel 1541, in Opp. Calv. ed. Amstelod. pag. 17. Henry I, S. 374 f.

gen und Antworten geschriebenen Katechismus aus, und edirte ihn 1541 französisch; 1545 erschien er in wörtlicher lateinischer Uebersetzung [32]). Hier wird sogleich im Abschnitt de sacramentis das Verhältniß der Wirkung der Sacramente zur Wirkung des heil. Geistes vortrefflich bestimmt. Jeder Dualismus wird ausgeschlossen. Die obsignatio animorum komme dem heil. Geist zu und auch den Sacramenten, aber longum est inter illum et haec discrimen. Movere enim et afficere corda, illuminare mentes, conscientias reddere certas ac tranquillas, solius revera Spiritus est, ut id totum censeri proprium ipsius opus debeat, illique acceptum referri, ne laus ali transferatur; minime tamen hoc obstat, quominus sacramentis **Deus** utatur, tanquam secundis organis, eaque in usum adhibeat, prout visum fuerit, idque sic faciat, ne quid **Spiritus** virtuti derogetur. Daraus folgt: vim efficaciamque sacramenti non in externo elemento inclusam esse, sed totam a spiritu **Dei** manare. Nach Calvin steht die Sache nicht so, daß für gewöhnlich der h. Geist es wäre, der uns, und zwar spiritualistisch, mit Christo vereinigte, indem er Christum in unsre Gedanken brächte; für außergewöhnliche Fälle aber Christus ohne Vermittlung des h. Geistes, vielmehr durch Vermittlung von Brod und Wein, seinen Leib und sein Blut uns mündlich zu essen gäbe — so daß also hier Brod und Wein an die Stelle des heil. Geistes träten als vikarirende Organe, und zwar als Organe, die noch eine weit realere Vereinigung zu Stande brächten, als der h. Geist selber. So steht's nicht nach Calvin, sondern vielmehr so. Es giebt nur Einen Vermittler zwischen uns und Christo, nur Einen, der in uns die Schöpfung des neuen Menschen bewirkt, und das

---

32) Vgl. die trefflichen Untersuchungen von Niemeyer. Collectio confess. in eccl. ref. public. praef. pag. XXXVII — XL. — Pag. XI. beweist Niemeyer nur, daß die lat. Version des zweiten Katechism. (1545) nicht mit der lat. Version des ersten (1538) in der Anordnung übereinstimmt.

ist Gott der heilige Geist; denn eine Kreatur vermag uns nicht zu neuen Kreaturen umzuschaffen. Der h. Geist bewirkt, daß Christus in uns real geboren wird; er bewirkt jene centrale, mit der Wiedergeburt beginnende, continuirlich sich fortsetzende Lebensvereinigung mit Christo, welche (nach den früheren Stellen Calvin's sowie nach den im Katechismus weiter folgenden) eine über allen Schranken des Raumes liegende ist. Außer dieser giebt es keine zweite. Auch in den Sacramenten handelt es sich nur um jene Eine. Aber eine doppelte Art von secundären Organen giebt es, deren der heil. Geist sich bedient, um jene Eine centrale Einheit zu Stande zu bringen. Erstlich spirituale Organe, Wort, Predigt, ferner unsre subjectiven Glaubensregungen; „wären wir selber ganz geistlich, so würden diese genügen" 33), da wir aber noch fleischlich sind, so muß die Gewißheit der Gnadenwirkungen den Schwankungen unseres subjektiven Lebens entnommen werden, und so bedient sich der heil. Geist materieller Organe, der Sacramente, zur Hervorrufung oder Steigerung jener centralen Lebenseinheit. Doch verhält sich nun seine Wirkung zur Wirkung dieser secundären Organe nicht so, daß jene sistirte, auch nicht so, daß beide unmittelbar identisch würden,

---

33) Si spirituales essemus toti, angelorum instar spiritualiter tum eum, tum ipsius gratias possemus intueri. Verum ut hac terreni corporis mole circumdati sumus, figuris indigemus et speculis, quae nobis spiritualium caelestiumque verum aspectum terreno quodam modo exhibeant. Das Wort aspectum könnte darauf zu führen scheinen, als ob der Zweck der Sacramente nur ein darstellender, belehrender wäre, als ob sie nur dienen sollten, uns theoretische Wahrheiten klar darzustellen. Daß dies aber Calvin's Meinung nicht ist, geht deutlich theils aus dem hervor, was er später über das heil. Abendmahl sagt, theils aus dem, was sogleich hier nachfolgt: Fidem in nobis semel inchoatam esse nequaquam sufficit, nisi continenter alatur, et magis in dies magisque augescat. Ad eam ergo tum alendam tum roborandam tum provehendam Sacramenta instituit Dominus.

sondern so, daß die materiellen Organe (die Zeichen im Sacrament) Pfänder und Siegel einer dymanisch und temporal mit ihnen verbundenen centralen Wirkung des heil. Geistes sind. Nicht das Brod bringt uns Christum, nicht auf das Brod haben wir zu schauen und zu bauen, als ob diese todte Kreatur in sich die immanente Kraft hätte, Christum zu uns zu bringen; sondern Christus selbst durch seinen Geist giebt sich uns, und das Brod ist ein Pfand und Siegel, um die Gewißheit dieser centralen Wirkung über alle Schwankungen unsers subjektiven Glaubens hinauszuheben [34]. Intelligo non esse visibilibus signis haerendum, ut salutem inde petamus, vel affixam illic conferendae gratiae virtutem imaginemur ac inclusam; quin potius adminiculi loco habendum esse signum, quo recta ad Christum dirigamur, salutem ab ipso et solidam felicitatem petituri [35].

Hier sind wir nun bei jenen Worten angelangt, auf welche sich

---

34) Nicht so steht die Sache:

Christus

theilt sich außer dem Sacrament durch den heil. Geist unsern Gedanken mit	theilt sich im Sacrament durch äußre Zeichen unserm Leibe mit,

sondern so:

Christus
theilt sich uns mit central
durch den h. Geist

außer den Sacramenten so, daß die subjektive Empfindung seiner objektiven Mittheilung manchen Schwankungen unterliegt.	in den Sacramenten so, daß wir objektive Gewißheit seiner objektiven Mittheilung erhalten, durch sichtbare Siegel, mit deren Empfang die centrale Mittheilung Christi verbunden ist.

35) Fast wörtlich dasselbe findet sich dann im Consens. Tigur. art. 11 wieder.

hauptsächlich [36]) jene Ansicht gründet, daß Calvin eine Erhebung der Seele in den Himmel gelehrt habe. Wir sehen aber, er lehrt nicht, die Seele werde in den Himmel erhoben und dort empfange sie Christum, sondern, sie solle gen Himmel aufblicken, weil sie von dort (und nicht vom Brode aus) Christum empfange. Die directio ad Christum ist nicht die Beschreibung des objektiven Aktes der Vereinigung mit Christo, sondern bloß eine praktische Folgerung aus der Wahrheit, daß Christus nicht local im Brode sey, und nicht im Brode zu unserm Mund eingehe, sondern daß er im Himmel sey und auf eine außer den Raumesschranken liegende Weise durch den heil. Geist mit uns central vereinigt werde. Nicht auf die Frage: Wie und wo kömmt die Vereinigung Christi mit uns zu Stande? sondern auf die Frage: Woher haben wir Christum zu erwarten, vom Brode her, oder vom Himmel her? dienen jene Worte zur Antwort.

Daß wir hier vorurtheilsfrei und ungeschminkt ausgelegt haben, ergiebt sich aus dem nun folgenden speciellen Abschnitt über das h. Abendmahl. Coena ideo a Christo instituta est, ut corporis et sanguinis sui communicatione educari in spem vitae aeternae animas nostras nos doceret, idque nobis certum redderet. Um die Lebensgemeinschaft handelt es sich, und zwar um die centrale (animas), und das h. Abendmahl stellt diese Lebensgemeinschaft symbolisch dar (doceret), und versiegelt zugleich ihre Gewißheit (certum redderet). — In der folgenden Frage wird nun näher gezeigt, daß Christus das Lebensbrod und die Speise des innern Menschen sey [37]). Dann wird näher erörtert, wie nur durch diese Lebensvereinigung mit

36) Eine andere Stelle, die hiebei noch in Betracht kömmt, werden wir später zu betrachten Gelegenheit haben.

37) Nempe hinc docemur, quam vim habet panis in nutriendis corporibus ad sustinendam praesentem vitam, eandem corpori Domini inesse, ad alendas spiritualiter animas.

Christo das Verdienst seines Todes uns angeeignet werden könne[38]. Diese Lebensvereinigung wiederum besteht nicht etwa in subjektivem Glauben, sondern darin, daß Christus real in uns lebt[39]). Sie finde nach 1 Cor. 1, 6; Eph. 5, 30; Joh. 6, 51; 17, 21 nicht bloß im Moment des Abendmahlsgenusses statt, sondern immer, aber im h. Abendmahl illa communicatio nobis confirmatur et augetur. Tametsi enim tum in baptismo tum in evangelio nobis exhibetur Christus, eum tamen non recipimus totum, sed ex parte tantum. Nun wird die Gleichzeitigkeit und Verbindung eines Aktes gesteigerter realer Mittheilung Christi mit dem Akte des Empfangs der Zeichen mit aller Schärfe ausgesprochen. Quid ergo in symbolo panis habemus? — Corpus Christi, ut semel pro nobis ad nos Deo reconciliandos immolatum fuit, ita nunc quoque nobis dari, ut certo sciamus, reconciliationem ad nos pertinere. — Quid in vini symbolo? — Christum, ut suum sanguinem semel in peccatorum satisfactionem pretiumque re-

---

38) Nam quum in eo sita sit totius salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam Patri praestitit, perinde acsi nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est. Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. — Atqui, nonne tunc se dedit, quum se exposuit in mortem, ut nos a mortis judicio redemptos Patri reconciliaret? — Id quidem verum est, sed non satis est nobis, nisi eum nunc recipiamus, quo mortis ejus efficacia fructusque ad nos perveniat.

39) Recipiendi porro modus an non fide constat? — Fateor. Sed hoc simul addo, fieri id, dum non solum mortuum credimus, quo nos a morte liberaret, et suscitatum, quo nobis vitam acquireret, sed in nobis habitare agnoscimus, nosque illi conjunctos esse eo unitatis genere, quo membra cum capite suo cohaerent, ut hujus unitatis beneficio omnium ejus bonorum participes fiamus.

demptionis nostrae effudit, ita nunc eum nobis bibendum porrigere, ut fructum, qui inde pervenire ad nos debet, sentiamus. Nachdem hierauf die Lehre vom Meßopfer widerlegt worden, wird bemerkt, unter zweierlei Gestalt gebe sich Christus, um zu zeigen, se non cibum modo animis nostris, sed potum quoque esse, ne alibi, quam in eo solo ullam spiritualis vitae partem quaeramus; und nachdem sodann der Kelchraub bekämpft worden, geht er auf die Frage ein, ob denn das h. Abendmahl jene Vereinigung mit Christo bloß bedeute und darstelle, oder wirklich gebe und wirke. Solamne eorum, quae dixisti, beneficiorum significationem habemus in Coena, an illic re ipsa nobis exhibentur? Er läßt antworten: Quum Dominus noster Christus ipse sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat, et figuris suam addat veritatem. Quamobrem non dubito, quin, sicuti verbis ac signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. Er gebraucht hier, wie früher, sogar den Ausdruck substantia, natürlich nicht im Sinn von materieller Substanz, sondern zur Bezeichnung des Wesens des verklärten Christus, welches (nach der Auffassung von Calvin, Leibnitz und uns) durch und durch Kraft ist. So wiederholt er denn unmittelbar darauf auch jene beiden Sätze, erstlich, daß nicht das Brod Christum uns bringe, sondern der h. Geist, und daß das Brod nur Pfand und Siegel dieser gleichzeitigen Wirkung sey (also actus in actu, non extensum in extenso), zweitens, daß die Art der Mittheilung Christi über den Kategorieen des Raumes liege, und eben darum die Himmelfahrt Christi und Umschriebenheit seines Leibes im mindesten nicht die Realität der Vereinigung hindre. Beide Gedanken liegen nämlich in der folgenden Frage und Antwort: Verum qui hoc fieri potest, quum in caelo sit Christi corpus, nos autem in terra adhuc peregrinemur? — Hoc mirifica arcanaque Spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo alio-

qui sunt disjuncta. Die folgende Frage verneint die locale Inclusion. Dann wird noch einmal wiederholt, daß das h. Abendmahl aus einer irdischen sichtbaren und einer himmlischen, unsichtbaren Sache bestehe, und daß Christus uns speise zur Auferstehung des Leibes [40]), und endlich wird über die Bedingungen außerordentlich tief und richtig dahin entschieden, daß man zwar ein Glied Christi seyn müsse, daß es aber nicht auf den höheren oder niederen Grad von Glaubensstärke ankomme [41]), also ganz das, was wir ausdrückten in den Worten, daß ein Glaubenszustand als Bedingung vorausgesetzt, nicht aber eine Glaubensthat als Ursache erfordert werde. Consequent entscheidet deshalb Calvin, daß für vollkommen Ungläubige, oder wie er es weit richtiger ausdrückt, für „Gottlose" Christus auch im Akte des Sacramentes gegenwärtig sey, aber von ihnen zurückgestoßen werde [42]).

---

40) Ut in summam colligamus, quae dixisti: duas in Coena res esse asseris; nempe panem et vinum, quae oculis cernuntur, attrectantur manibus, percipiuntur gustu; deinde Christum, quo interius animae nostrae, tanquam proprio suo alimento, pascuntur. — Verum, et eo quidem usque, ut corporum etiam resurrectio illic nobis, quasi dato pignore, nobis confirmetur; quum et ipsa vitae symbolo communicent.

41) Quis autem rectus erit hujus sacramenti ac legitimus usus? — Qualem Paulus (1 Cor. 11, 28) definit: Ut probet seipsum homo etc. — Quidnam in hac probatione inquiret? — Num verum sit Christi membrum. — Num perfectam in homine tum fidem tum charitatem exigis? — Utramque sane integram et ab omni fuco vacuam esse convenit. Verum frustra exigetur tam absoluta numeris omnibus perfectio, in qua nihil desideretur, quando tanta nunquam in homine inveniri potuerit. — Non ergo ab accessu nos arcet imperfectio, qua adhuc laboramus? — Quin potius, si perfecti essemus, nullum amplius usum inter nos haberet Coena; quae sublevandae nostrae imbecillitati adminiculum esse debet ac imperfectionis subsidium. — (Vgl. Luther's: „Ist dir's „wohl, so bleib davon, Daß du nicht kriegest bösen Lohn.")

42) Oben im Abschn. von den Sacr. im Allgemeinen. Verum qualis ex

So der Katechismus Calvin's. Wir werfen nun noch einen kurzen vergleichenden Blick auf seine Schrift de Coena[43]). Wir finden hier fast wörtlich dasselbe, nur in weiterer Ausführung. Auch hier beginnt er mit jener Idee, wodurch er das Wahre an Zwingli's Auffassung — die Beziehung auf den Tod, auf das historische Werk Christi — mit dem Wahren an Luther's Auffassung — der realen Vereinigung mit der Person Christi — organisch verbindet, indem er von jener johanneischen Wahrheit ausgeht, daß das Verdienst des Werkes Christi nur durch reale persönliche Vereinigung mit ihm angeeignet und zugerechnet werden könne, eine Wahrheit, in welcher auch uns (Theil I, S. 52 f., 103, 217 u. 221) die Lösung aller über das heil. Abendmahl entstandenen Conflikte zu liegen schien. „Aus dem Abendmahl", sagt er, „entnehmen wir den Trost, daß es uns zum Tod und zur Auferstehung „des Herrn führt, damit wir wissen, daß, obgleich böse und ungerecht, wir dennoch angenommen und als gerecht erkannt werden. „Da aber die Güter Christi uns nicht gehören, wenn wir Ihn „nicht besitzen, so muß Er uns erst im Sacrament gegeben werden." Er nennt deßhalb Christum „die Materie und Substanz des Sa„cramentes;" die durch ihn erworbene Sündenvergebung aber nennt er „die Kraft des Sacramentes." Die Substanz des Sacramentes und die Kraft desselben seyen unzertrennlich verbunden. „Zweierlei wird „uns geboten: Christus als Grund, Quelle und Ursache aller „Güter, sodann die Frucht seines Todes und Leidens."

Er begründet hier zum erstenmal seine Lehre exegetisch. „Da er „uns heißt, seinen Leib genießen, setzt er hinzu, daß sein Leib für

---

sacramentis fiducia ad stabiliendas conscientias, et quam certa securitas concipi potest, quibus utuntur promiscue boni et mali? — Quanquam oblata sibi in sacramentis Dei dona in nihilum (ut ita dicam) redigant impii, quantum ad ipsos spectat, non tamen propterea efficiunt, quin sua vis et natura sacramentis maneat.

43) Vgl. über dieselbe Henry I, S. 276 f.

„uns gegeben, und zeigt, daß Leib und Blut uns nicht als bloße „Form gereicht werden, sondern daß eine Frucht damit verbunden „sey." Er will sagen, es komme nicht auf eine formelle, äußere Verbindung mit Christi Leib an, die als solche ihren Zweck in sich hätte, sondern die Vereinigung mit Christo habe, als Mittel, ihren Zweck in der Aneignung des Verdienstes Christi. (Vgl. oben Theil I, S. 220, Satz 11). Und das folgert er richtig daraus, daß in den Einsetzungsworten zunächst von Jesu gebrochenem, für uns gegebenem Leibe die Rede sey. So nimmt er das Wahre von Zwingli's exegetischer Grundlage auf.

Ganz wie im Katechismus, zeigt er nun auch hier, daß die Seele, d. h. nicht der Gedanke, der Verstand, sondern der innere Mensch im Mittelpunkte seines Lebens es ist, der Christum empfängt. „Wie unser Leben in Christo ist, so werden unsre Seelen „genährt mit den ihnen eigenthümlichen Speisen." — „Laßt uns „also alle, die wir nach der Einrichtung Gottes im Glauben das „Sacrament genießen, mit Einem Munde bekennen, daß wir in „Wahrheit der Substanz des Leibes und Blutes Christi theilhaftig „werden" — Brod und Wein sind ihm auch hier Zeichen, aber nicht doctrinelle Zeichen, nicht bloße Symbole für den denkenden Verstand, sondern Zeichen der Gewißheit, Pfänder, daß gleichzeitig eine reale Mittheilung Christi stattfinde, „Zeichen der Gegenwart", sowie die Taube ein Zeichen des wirklich zu gleicher Zeit auf Jesum niedersteigenden heil. Geistes gewesen sey [44]).

---

44) Ebenso im Komm. zu 1 Kor. 11, 24. (1546). Wie auf die Taube, welche ein Zeichen des zu gleicher Zeit gegenwärtigen heil. Geistes war, die Benennung „h. Geist" selber übertragen werde, so übertrage Christus auf das Zeichen seines Leibes die Benennung „Leib". Es finde eine Metonymie statt, aber pas seulement (ich habe die franz. Originalausgabe von 1561 zur Hand) pource qu'il en est la figure, mais aussi pource qu'il est un gage et tesmoignage externe, sous lequel la verité nous est offerte, --- pource que le Seigneur en nous donnant le signe visible, nous donne quant et quant (ebenso) son corps. Car Christ n'est point

Wir finden also hier völlig dieselbe Lehre wieder, welche Calvin schon 1535 – 37 in der Schweiz gepredigt und vertreten hatte. Er war

---

trompeur, pour penser qu'il nous repaisse d'ombres et vaines figures. — La verité est ici conjointe avec son signe; c'est à dire qu'aussi veritablement nous participons au corps de Christ quant à la vertu spirituelle, comme nous mangeons du pain. — Nach einer Widerlegung der Transsubstantiation: Etliche sagten, Christum empfangen heiße soviel wie die Frucht seines Todes empfangen. Ceux qui sont de cette opinion, bien, qu' ils la suivent; mais quant à moi, je recognoy que lors nous participons aux biens de Christ, quand nous le possedons luy-mesme. Or je di que nous le possedons, non seulement quand nous croyons qu'il a esté exposé en sacrifice pour nous, mais quand il habite en nous, quand il est un avec nous, quand nous sommes ses membres, de sa chair, Eph. 5, brief quand nous sommes incorporez avec luy en une mesme vie et substance. Er bezieht demnach die Einsetzungsworte nicht mit Luther unmittelbar auf Jesu verklärten Leib, sondern mit Zwingli auf Jesu am Kreuze einmal dahingegebenen Leib; aber er erkennt nun an, daß Jesu Leib darum einmal am Kreuze dahingegeben sey, um alsdann uns zur Speise zu werden und real (nur eben central) in uns zu wohnen und sich uns mitzutheilen. Je conclus que le corps de Christ nous est donné en la Céne realement, c'est à dire vrayement pour estre en viande salutaire a nos ames. Je parle selon la façon commune, mais j'enten que nos ames sont repues de la substance de son corps, afin qu'à la verité nous soyons faits uns avec luy: ou, qui vaut autant, que la vertu vivifiante decoule en nous de la chair de Christ par le St. Esprit, combien qu'il y ait longue distance entr'elle et nous, et qu'elle ne se mesle point avec nous. — Ce qu'il se communique a nous, cela se fait par un vertu secrete de St. Esprit, laquelle peut non seulement assembler, mais conjoindre et unir ensemble les choses separees par distance de lieux. Auch hier die Fordrung, daß wir unsre Blicke gen Himmel erheben und dorther Christum erwarten, ihn nicht local im Brode suchen, sondern an eine il-

nicht Zwinglianer, der in Deutschland den Lutheraner spielte; er war eben so wenig Lutheraner, der nachher bei seiner Rückkehr in die Schweiz vom Lutheranismus zu einem verkappten Zwinglianismus abfiel; nie war er Zwinglianer, nie Lutheraner, sondern stets und in allen Perioden seines Lebens sprach er genau dieselbe Abendmahlslehre, und allezeit mit der größten Offenheit aus. Von Zwingli unterschied er sich durchgängig dadurch, daß er das Moment der Lebensgemeinschaft als des Mittels zur Aneignung der Versühnung, mit Nachdruck festhielt, und im h. Abendmahl eine reale Mittheilung Christi behauptete; von Luther dadurch, daß er die Centralität und Illocalität und Continuität dieser Lebensgemeinschaft und ihre Vermittlung durch den heil. Geist mit der gleichen Entschiedenheit behauptete, und Brod und Wein als Pfänder einer gleichzeitigen Steigerung der vorhandenen centralen Einheit mit Christo betrachtete. Dies war seine Abendmahlslehre, die er auch in Deutschland offen aussprach; mit ihr galt er als „lutherischer Theologe", als Diener der Kirche Augsburgischer Confession. Er hat sie nicht von Bucer oder Melanthon erst empfangen, sondern schon nach Deutschland mitgebracht. Aber Melanthon fand in ihr die seinige wieder.

Und das Beispiel der Offenheit, womit Calvin seine Lehre aussprach, vereint mit seinen persönlichen Ermahnungen zu gleicher Offenheit, blieben bei Melanthon nicht ohne Wirkung. Ein unpassender Anfang dieser Offenheit war es freilich, wenn er die Augsburgische Confession zu dem Organe wählte, worin er seine veränderte Ansicht offen an den Tag legte. In ihr veränderte er bei der Ausgabe von 1540 den zehnten Artikel so: **De Coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini.** Statt

---

locale Mittheilung glauben sollen. Afin que nous soyons capables de ceste communication, il nous faut eslever nos esprits la haut au ciel.

des allgemeinen: in coena, was sowohl durch in pane als durch in actu erklärt werden konnte, setzte er das bestimmtere cum pane, das die calvinisch=melanthonische Lehre deutlich ausdrückte. Statt des adsint et distribuantur, was leicht auf ein locales Daseyn gedeutet werden konnte, setzte er das schärfere exhibeantur. Unpassend war dies nun freilich, weil die C. A. kein Privatwerk Melanthon's, sondern ein öffentliches Aktenstück war, aber unredlich war es nicht; denn es geschah öffentlich, und alle Welt konnte die frühere Lesart mit der späteren vergleichen. Dazu kömmt nun vollends, daß nicht dieser Artikel allein, sondern viele andere in der Ausgabe von 1540 weitläufiger gestellt wurden, und wer hatte Melanthon hiezu autorisirt und beauftragt? Niemand anderes, als Luther selbst [45]). Hatte man dem Melanthon überhaupt einmal die Vollmacht zugestanden, die C. A. frei wie ein theologisches Buch zu behandeln, so konnte er auch in Betreff des zehnten Artikels von dieser Freiheit Gebrauch machen, und wie er in andern Artikeln seine ursprüngliche Meinung deutlicher als früher ausdrückte, so drückte er auch hier seine ursprüngliche Meinung, und zwar in der Absicht, der Transsubstantiation schärfer entgegenzutreten [46]), deutlicher als früher aus. Nur das war die Frage, ob die Kirche, d. h. ob die protestantischen Stände diese veränderte Ausgabe noch als offizielles Aktenstück anerkennen würden. An ihnen war es jedenfalls zu protestiren, sobald sie ihren Glauben alterirt fanden. Aber das geschah nicht. Widerspruchslos wurde die variata hingenommen, auch von Luther selbst; sogleich dem Wormser Colloquium wurde sie im Namen der prot. Reichsstände offiziell zu Grunde gelegt [47]); widerspruchslos blieb sie eilf Jahre lang; daß selbst Heßhusen sie unterschrieben

---

45) So erzählen Selnekker und Chemnitz (vgl. Galle, S. 421, Anm. 2) gewiß unparteiische Zeugen! Die spätere Sage, daß Luther Melanthon wegen der Veränderungen getadelt habe, zerfällt dadurch ohnehin.

46) Siehe die treffliche Untersuchung bei Salig III, 705.

47) Hospinian II, , 174.

hat, hat Salig angemerkt; erst zwanzig Jahre später auf dem Naumburger Congreß [48]) kam durch die Jenenser Theologen die Differenz zur Sprache.

Gegen Luther trat Melanthon ebenfalls ganz offen auf. Vor seiner Reise nach Regensburg 1541 brachte er ihm eine Sammlung patristischer Stellen, die für eine metonymische Erklärung der Einsetzungsworte sprachen. Luther las sie durch, und glossirte sie, indem er sonderbarer Weise den guten Kirchenvätern seine Meinung eincorrigierte [49]). Melanthon warf ihm ein, solche Glossen könne er wohl selber machen, sie hielten aber nicht Stich, und Luther erwiederte: „du wirst wohl machen, was recht ist" [50]). In Regensburg machte Melanthon den wichtigen Satz geltend: **Christus adest propter hominem, non propter panem** [51]), und protestantischerseits wurde dort, ganz in Uebereinstimmung mit der Variata, die Formel aufgestellt [52]): **Ut autem Irenaeus inquit, eucharistiam constare duabus rebus, terrena et coelesti, et Paulus ait: Panis, quem frangimus, est participatio corporis Christi, ita nos docemus, cum pane consecrato exhiberi corpus Christi**

---

48) Salig III, 668 f.

49) Galle 421. Ernesti opusc. theol. p. 166 sq. Ernesti besaß das Manuscript selbst. — Bei einer Stelle Augustin's z. B., wo dieser das Brod signum corporis nannte, schrieb Luther an den Rand praesentis.

50) So erzählt Peucer. Galle findet es nicht glaubwürdig. Aber der erste Theil der Erzählung ist doch glänzend genug durch Ernesti's Papier bestätigt. Daß Luther gegen die melanthonisch-calvinische Abendmahlslehre gerade in jenen Jahren wirklich im höchsten Grade tolerant war, werden wir später belegen.

51) Galle meint, darin zeige sich noch gar keine Abweichung von Luther. Aber führt nicht diese Reflexion, daß Christus propter hominem, non propter panem im Sacrament sey, von selbst auf die nothwendige Consequenz, daß er an den Menschen und nicht an das Brod sich mittheile?

52) Siehe bei Galle, S. 422, Anm. 2.

sumentibus. Die Hinweglassung des in et sub und die alleinige Uebriglassung des cum bezeichnen ja deutlich den Uebergang von dem extensum in extenso zum actus in actu. Und wer noch zweifeln wollte, der erinnere sich, daß Calvin damals an Melanthon's Seite focht, und damals von Melanthon den lobenden Beinamen theologus erhielt wegen seines scharfsinnigen Streitens über das Abendmahl!

In der deutschen Ausgabe der loci, 1542, kehrt jenes bloße cum wieder. „Also ist dies Werk eingesetzt, daß da ein solch Abendmahl „gehalten werde, darin man von Gottes Sohn und seinen Leiden „und Auferstehung, von seiner Verheißung, Gnade und Herrschung „predige, und spreche sein Wort über Brod und Wein. Und theile „solches aus unter die Versammlung, mit welchem Brod und Wein „er seinen Leib und Blut uns giebt, und dadurch bezeugt, daß er „uns annehme, zu seinen Gliedern mache, uns gebe Vergebung „der Sünden, habe uns mit seinem Blute gereinigt." Ganz der calvinische Gedanke: um Christi beneficia zu besitzen, müssen wir Christi Person besitzen.

Den 25. Okt. 1543 spricht Melanthon in einem Brief an Dietrich die Lehre vom actus in actu völlig deutlich aus [53]). Ja ich finde zu meiner Freude, daß er fast schon diesen selben terminus: actio in actione, anwendet. Er polemisirt nämlich gegen jede locale Gegenwart im Brode, und bemerkt tiefsinnig, daß Christi lebendiger Leib sich nicht mit einer todten Materie vereinigen könne. Miror, sagt er, tot saeculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem animatam [inanimatam?]. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae; post actionem non vult esse inclusus pani, non vult ibi se alligatum esse.

Schon das Bisherige zeigt uns, daß Melanthon mit Calvin völlig übereinstimmte. Zum Ueberfluß erinnern wir sogleich

---

53) Corp. ref. V, p. 208. Bei Galle S. 424.

hier an den Briefwechsel zwischen beiden Männern, welcher sich bis zum Tode des einen fortsetzte, und wo, auch nachher während des Westfal'schen Streites, beide einander gegenseitig ihre vollkommne Uebereinstimmung bezeugten [54]). Auch stellen wir hier sogleich alle Stellen aus Melanthon's späteren Schriften zusammen, worin er seine, mit Calvin's genau übereinstimmende Abendmahlslehre ausspricht. Es finden sich schon mehrfache Zusammenstellungen dieser Aussprüche, z. B. im Corpus Misnicum, bei Salig, in Hospinian (II, 115); am besten aber bei Galle [55]), welchem wir hier folgen.

Vor allem ist beachtenswerth, daß Melanthon immer nur von einer Gegenwart Christi, und von einer Gegenwart im Abendmahl redet, dagegen von einer Gegenwart des Leibes Christi und im Brode zu sprechen durchweg vermeidet. Die Gegenwart Christi im Abendmahl erklärt er ferner sichtlich von der centralen, continuirlichen Einwohnung Christi in den Gläubigen. So im **Examen Ordinandorum 1554: Quid est Coena Domini? Est communicatio corporis et sanguinis Christi, sicut in verbis evangelii instituta est, in qua sumtione** (dem Akte!) **Filius Dei vere et substantialiter adest et testatur, se applicare credentibus sua beneficia et se assumsisse humanam naturam**

---

54) Vgl. Galle S. 443 f. Wir haben von diesen Briefen später ausführlich zu reden. Vgl. Stellen wie folgende: περὶ τῆς ἀρτολατρείας pridem interior animi tui sensus mihi cognitus est, quem etiam non dissimulas in literis tuis. In der zweiten Apologie gegen Westfal sagt Calvin: sobald Melanthon nur mit einem Worte erkläre, daß er den Sinn der C. A. anders auffasse, als Calvin, so wolle er mit Westfal zu streiten aufhören. In der admonitio ultima sagt er: Solum quod dixi et quidem centies si opus sit confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac caussa posse divelli. Wir werden später sehen, wie dieser Ausspruch durch Melanthon's Benehmen bestätigt wurde. Vgl. einstweilen Anm. 57.

55) S. 446—457.

propter nos, ut nos quoque sibi insertos fide membra sua faciat, et nos ablutos esse sanguine suo. In den Actis Wormaciensibus 1557: Sic autem adest substantialiter, ut communicatione sui corporis et sanguinis nos membra faciat sui corporis et testetur, se nobis applicare beneficia sua et velle in nobis efficacem esse et nostram miseram massam insertam sibi velle servare et vivificare. Im Frankfurter Receß 1558: De hoc articulo in ecclesiis nostris doceri debet juxta Augustanam Confessionem, nempe quod in hac Domini nostri Jesu Christi ordinatione sacrae Coenae (im Akt) vere vivifice et substantialiter Christus praesens sit et cum pane et vino sic ab ipso ordinatis corpus et sanguinem suum manducandum ac bibendum nobis Christianis exhibeat atque testetur, quod ipsius membra simus. Immer ist der neue Vereinigungsakt ein Zeugniß der bereits bestehenden, continuirlichen Lebensgemeinschaft.

Sodann erklärt er Brod und Wein für Pfänder der Mittheilung Christi, oder auch (noch schärfer) den Empfang von Brod und Wein für ein Pfand des Empfangs Christi. So in der Explicatio alterius partis Symboli Nicaeni, 1556: Dico igitur plane et firmissima fide, nequaquam inane spectaculum esse Coenam Domini, sed vere hanc sumtionem esse testimonium et pignus, quod filius Dei Dominus noster Jesus Christus sit in sumentibus, nec tantum adsit in illa sumtione (nicht bloß in dem Augenblick in ihnen sey) sed habitet in iis. — Nec ita instituta est haec Coena, ut tantum unius exigui momenti praesentiam significet, sed ut sit pignus assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus. Quare statuendum est, in sumtione vere et substantialiter adesse filium Dei, et: hanc sumtionem testimonium esse assiduae praesentiae et efficaciae in credentibus. — Deplorandum est, Papistas tantum dicere de praesentia in pane, et prorsus tacere de praesentia assidua in credentibus.

(Muß man nicht auch heute noch, und zwar in Betreff vieler Lutheraner, diese Klage wiederholen?)

Aus diesen Stellen geht zugleich hervor, daß er das Vorhandenseyn eines Glaubenszustands als unerläßliche Bedingung des Empfangs Christi betrachtete. Ebenso sagt er in seinem Gutachten über Heßhusen [56]. (Paulus) non dicit, ut Hesshusius, panem esse verum corpus Christi, sed esse *κοινωνίαν*, i. e. hoc, quo fit consociatio cum corpore Christi, quae fit in usu, et quidem non sine cogitatione, ut cum mures panem rodunt.

Ferner stimmt er ganz mit Calvin überein, daß nicht dem Brode die Kraft inwohne, Christum uns zu bringen, sondern daß Christus selbst sich uns, unmittelbar (vom Himmel herab) gebe, und das Brod nur ein Zeichen und Pfand dieser freien Thätigkeit Christi sey. So sagt er (Opp. IV, 247): Adest Christus suo Sacramento, non quia sacerdos faciat ibi mutationem, aut quia sit vis in verbis mutans rem, sed quia liberrime vult adesse ritui, quem instituit, sicut Spiritus sanctus liberrime adest in baptisando. Er lehrt wie Calvin, daß die Gewißheit der Verbindung des himmlischen Aktes mit dem irdischen nicht auf einer den irdischen Elementen durch die Consecration mitgetheilten Kraft, sondern auf der Verheißung und Verheißungstreue Christi beruhe. Die entgegenstehende Lehre nannte er *ἀρτολάτρεια* [57].

---

56) Galle S. 454.

57) An Calvin den 14. Okt. 1554: Quod in proximis literis me hortaris, ut reprimam ineruditos clamores illorum, qui renovant certamen *περὶ ἀρτολατρείας*, scito, quosdam praecipue odio mei eam disputationem movere, ut habeant plausibilem causam ad me opprimendum. An Hardenberg den 9. Mai 1557: Crescit, ut vides, certamen, sed etiam rabies in scriptoribus, qui *ἀρτολάτρειαν* stabiliunt, und den 12. Jan. 1560: Totos jam viginti annos expecto exilia, propterea, quod ostendi, me *ἀρτολάτρειαν* non probare.

Endlich erklärte er sich mit der größten Entschiedenheit gegen die Ubiquität. So in einem Bedenken an Osiander [58] de inhabitatione Dei in Sanctis, 1551: Tota antiquitas declarans hanc propositionem: Christus est ubique, sic declarat: Christus est ubique personaliter. Et verissimum est, Filium Dei, Deum et hominem, habitare in Sanctis. Sed antiquitas hanc propositionem rejicit: Christus corporaliter est ubique. Quia natura quaelibet retinet sua ἰδιώματα. Unde Augustinus et alii dicunt: Christi corpus est in certo loco. Cavendum est, ne ita astruamus divinitatem hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus [59]). Ferner 1556 im Kommentar zum Kolosserbrief: In symbolo (apostolico) intelligatur dictum („ascendit in coelum") ut sonat litera, et de corpore et de corporali locatione. „Ascendit", scilicet corporali et physica locatione, „in coelum", i. e. in locum coelestem, ubicunque est, quia hic non sunt fingendae allegoriae. Ascensio fuit visibilis et corporalis, et saepe ita scripsit tota antiquitas, Christum corporali locatione in aliquo loco esse, ubicunque vult. Corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum, ut Augustinus inquit. Die „duplex communicatio idiomatum", wie die lutherischen Theologen sie nachher lehrten, „alteram dialecticam, alteram physicam", erklärte er in seiner Antwort auf die bayr. Inquisitionsartikel [60]) für eine „confusio naturarum."

So stimmte also Melanthon völlig mit Calvin überein. Wir kehren nun zur Geschichte der Jahre 1539 – 1544 zurück, und es drängt sich uns die Frage auf, ob Melanthon in Deutschland mit seiner Lehre allein stand? Daß Bucer und Kapito

---

58) Cons. lat. II, 156. Bei Galle S. 448.

59) Solchen Zeugnissen gegenüber nimmt sich die Anklage, daß die ref. Kirche nestorianisch lehre, doch wirklich sonderbar aus!

60) Opp. I, 387. Bei Galle, S. 419.

mit ihm einig waren, wissen wir; aber auch in weiteren Kreisen neigten sich viele Theologen dieser Lehre zu, oder richtiger ausgedrückt, sie fanden in ihr die Lehre wieder, die sie selbst, wo sie dem Zwinglianismus sich opponirten, im Sinne gehabt hatten. Wir überzeugten uns schon, als wir vom Syngramma sprachen, daß Viele Luther's Ausdrücke, ohne es zu merken, in einem ganz anderen Sinn auffaßten, als der war, welchen Luther selbst damit verband. Vielen war es in der That von jeher nur um die Realität, nicht um die Localität der Mittheilung Christi zu thun gewesen; sie hatten nie an eine andere, als eine centrale Mittheilung Christi, nie an eine andere Gegenwart, als an die des Aktes im Akte, gedacht. So erklärt sich uns, wie Melanthon's Freund, Cruciger, in Frankfurt mit Calvin sich völlig zu vereinigen vermochte; so finden wir Veit Dietrich in Nürnberg mit Melanthon eines Sinnes; so sehen wir, wie die Augsburger Prediger Johann Frosch, Stephan Agricola, Michael Keller, Wolfgang Musculus, Dr. Sebastian Meyer, Theobald Niger, Bonifacius Wolfhardt schon 1533 in ihrem und der Straßburger Namen an Luther schrieben [61]: sie lehrten, wie Luther, a) eine wahrhafte Nießung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein, b) sie ließen beide, das Brod und den Leib des Herrn, ihrer Natur und Wesen nach unterschieden seyn, und setzten zwischen beides nur eine sacramentliche Einigung, c) sie machten aus dem Leib und Blut Christi keine Bauchspeise; darüber hingegen wären sie noch keineswegs im reinen, ob d) die wahrhafte Nießung sich auch auf die Gottlosen erstrecke, und e) „daß man die Worte „mündlich und leiblich gebrauchet haben wollte, da es doch, Mißverstand zu verhüten, besser wäre, es bei dem Worte wahrhaft „bleiben zu lassen. Doch ließen sie Luthero sein Mündlich und Leiblich in dem Verstande, wie er's setzte, [den sie offenbar falsch auffaßten] „und hielten die Sache bloß für einen Wortstreit." Wir kommen später (§. 39) auf die Verbreitung der Melanthon'schen

61) Salig I, 414.

Abendmahlslehre in Deutschland zurück, und wollen hier nur an den offiziellen Charakter des Frankfurter Recesses und vorläufig auch daran erinnern, daß auf dem Naumburger Tag 1561 der Churfürst von Sachsen, der Churfürst und der Pfalzgraf von der Pfalz, ferner die Stände Würtemberg, Baden, Schwarzburg, Stollberg, Mansfeld, Ostfriesland, Braunschweig, Hessen und Reuß einhellig der Lehre Melanthon's anhingen [62]). Man mag daraus abnehmen, wie diese Lehre sich verbreitet, wie sie Wurzeln geschlagen hatte.

Nun fragt man aber nothwendig: Wie stellte sich Luther zu dieser wichtigen Modification seiner Lehre? Hierüber sind erst kürzlich noch zwei entgegengesetzte Ansichten ausgesprochen worden. Hengstenberg hat im Vorwort zur ev. Kirchenzeitung 1844 im Interesse der Union die Behauptung aufgestellt, Luther habe die calvinisch-melanthonische Lehre nicht mißbilligt, weil er nie gegen dieselbe polemisirt habe. Dies nachzuweisen, ist im Grunde für die Union ein reiner Ueberfluß, denn Luther's subjektive Ansicht ist nicht einmal für die lutherische, geschweige denn für eine unirte Kirche eine Autorität, und die unirte Kirche hat, wenn auch zehnmal Luther die calvinische Lehre verdammt hätte, dennoch das volle Recht, diese Lehre in sich zu dulden, eben weil sie unirte Kirche ist; sie hat sogar das Recht, sie zur herrschenden zu machen, von dem Augenblick an, wo sie dieselbe als die in Gottes Wort gegründete erkennt. Jener Beweis Hengstenberg's war also sehr überflüssig. Er war aber auch falsch, indem die sichersten Zeugnisse vorhanden sind, daß Luther die calvinisch-melanthonische Lehre nie eigentlich gebilligt hat. Dies suchte nun die Harleß'sche Zeitschrift für Protestantismus im Juni 1844 zu erweisen, ging nun aber auf der andern Seite zu weit, indem sie behauptete, Luther habe jene Lehre nicht bloß innerlich gemißbilligt, sondern auch laut und entschieden verdammt. Wir werden nun zeigen, daß Luther zwar von seiner Annahme einer localen Gegenwart des Leibes Christi im Brod nie abgegangen ist, aber

---

62) Salig III, 686 ff.

Calvin's und Melanthon's Lehre stets tolerirt und niemals bekämpft hat, so sehr er auch oftmals dazu von seinen Umgebungen aufgehetzt wurde.

Noch im Jahre 1543, den 15. Juni, schrieb Luther an die verfolgten Protestanten zu Venedig [63]), sie sollten sich vor den „trunkenen Leuten" in Zürich als vor „falschen Propheten" hüten, und „in „dem Glauben an die reale Verbindung des Leibes und Blutes „Christi mit den Elementen" fest bleiben, „auch wenn Manche „dabei an eine förmliche Transsubstantiation dächten." Ebenso erklärte sich Luther 1544 in einem Privatbrief an Brück [64]) sehr bestimmt gegen den von Bucer unter Melanthon's Zustimmung verfaßten Artikel vom Abendmahl in den Akten der Cöllner Reformation, wo es hieß: Coena est communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis in Coena Domini, cum illa juxta institutum Dei celebratur, cum pane et vino vere exhibetur. — Qui hoc pacto de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his, quae audit a Domino, ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere ac salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum et hominem (die centrale Vereinigung mit der ganzen Person!) plenius (als zuvor schon) in se recipit cum omni merito ejus et gratia. Gewiß ist also, daß er die Lehre von der centralen Vereinigung und vom actus in actu mißbilligte.

Ebenso gewiß ist aber, daß er sie tolerirte und niemals öffentlich dagegen polemisirte. Im November 1539, in jenen Jahren, wo Luther ohnehin hoffte, daß die Oberländer durch die Wittenberger Concordie noch völlig würden zu ihm herübergezogen werden, und in Folge dieser Hoffnung die höchste Toleranz gegen sie zeigte, brachte Crato von Wittenberg einen Brief Luther's an Bucer mit, worin Luther schreibt: Saluta mihi Sturmium et

---

63) Galle, S. 423.

64) De Wette, V, S. 709. Galle, S. 425 f.

Calvinum reverenter, quorum libellos singulari cum voluptate legi. Henry hat berechnet, daß der libellus Calvin's kaum eine andere Schrift, als die erste Ausgabe der institutio gewesen seyn könne. Jedenfalls war es eine Schrift, worin Calvin seine Abendmahlslehre entwickelt hatte; denn dieser meldete seinem Freunde Farel [65]) den 20. Nov. 1539 voll Freuden, daß ihn Luther habe grüßen lassen, und fügt bei: Jam reputa, quid illic de eucharistia dicam! Cogita Lutheri ingenuitatem! Auch Melanthon erzählt [66]), Luther habe Sturm und Calvin grüßen lassen, und setzt hinzu: Calvinus magnam gratiam iniit. Etliche zwar hätten Luther gegen Calvin aufreizen wollen, wegen einer Stelle des letzteren, wo er scharf gegen Luther auftrete. Luther habe die Stelle nachgelesen, und gesagt: Spero quidem ipsum olim de nobis melius sensurum; sed aequum est, a bono ingenio nos aliquid ferre. Diese Worte liefern zugleich den Schlüssel, warum Luther, ohne Calvin's Ansicht zu theilen, ihn doch so freundlich tolerirte [67]).

Calvin selbst schreibt ferner [68]), noch bei Luther's Lebzeiten, über

---

65) Siehe das Facsimile dieses Briefes bei Henry, S. 267.

66) Henry ebendas.

67) Eben darum ist eine andere Anekdote (in Pezel's ausführl. Erzählung vom Sacramentstreit, S. 137 ff.) schwerlich ächt, wonach Luther, nachdem er Calvin's Schrift de Coena gelesen, im Beiseyn von Matthäus Stoi geäußert haben soll: „Es ist gewiß ein gelehrter und „frommer Mann, dem hätte ich anfänglich wohl dörffen „die ganze Sache von diesem Streit heimstellen. Ich be„kenne meinen Theil, wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, „weren wir balde anfangs vertragen worden; denn so Oecolampad und „Zwingli sich zum ersten also erkläret hätten, weren wir nimmer in so „weitläuftige Disputation gerathen."

68) Hospin. II, 178. Hospinian begeht die Unbedachtsamkeit, zu behaupten, schon 1540 habe Calvin diese Worte geschrieben, in denen doch ein Vorfall aus dem Jahre 1545 erzählt wird!

seine Schrift de coena: Nam id et vidit Lutherus et probavit vehementer, cum ex gallico in latinam linguam translatum ex Francofurtensibus nundinis vernalibus anno 1545 Vitebergam attulisset bibliopola Mauritius Golzchius, et Luthero requirenti, quid novorum librorum esset allatum, obtulisset legendum. Quo tempore testimoniis fide dignissimorum hominum constat eum in haec verba erupisse: „Non inepte „judicat iste scriptor. Atque ego quidem, quae mea sunt, „agnosco. Helvetii, si idem facerent, et sua quoque serio „agnoscerent et retractarent, jam pax esset in hac contro„versia.“ Diese letzten Worte erinnern lebhaft an den Schluß der Worte, die Stoi und Pezel Luther'n in den Mund legen (siehe die vorige Anm.) und mögen wohl den historischen Kern der Pezel'schen Sage bilden. An innerer Wahrscheinlichkeit geht ihnen nichts ab; denn eben als Luther über die Wiederaufwärmung des Zwinglianismus in Zürich durch die Herausgabe etlicher postuma Zwingli's nicht mit Unrecht ärgerlich und erbittert war, mußte es ihn um so höher freuen, zu sehen, daß Calvin, seiner Straßburger Ansicht treu, ein kräftiger Vertreter der tieferen Lehre in der Schweiz war. Auch daß er sagt: quae mea sunt, agnosco, (im Sinne von: was ich gefehlt habe) ist psychologisch denkbar, und stimmt ganz mit jener früheren Aeußerung: spero ipsum olim melius de me sensurum etc. Calvin hatte einmal einen guten Eindruck auf Luther gemacht; Geister ersten Ranges erkennen einander; was Luther von keinem ertrug, ertrug er von Calvin; wenn keiner ihm ein Geständniß gefehlt zu haben abzwang, Calvin zwang es ihm ab. Luther muß mit jenen Worten noch eben nicht seine Lehre revocirt, er kann gar wohl auch bloß sein Benehmen deprecirt haben. Erinnern wir uns an die Milde, womit er jene patristische Blumenlese Melanthon's, wovon Ernesti berichtet, aufnahm, und an die thatlose Ruhe, womit er die Variata tolerirte, so werden wir zu dem Schlusse berechtigt seyn, daß Luther in jenen Jahren wirklich die calvinisch-melanthonische Lehre, ohne sie selbst zu theilen, doch für eine unschädliche, der Hauptsache nach richtige, einer ruhigen, leidenschaftlosen

weiteren Prüfung würdige hielt. Diese Erzählung ist also psychologisch durchaus denkbar und innerlich wahrscheinlich. Aeußerlich ist sie so gut beglaubigt, als man nur eben verlangen kann, da Calvin sich auf das Zeugniß mehrerer fide dignissimi beruft [69]).

69) Nichts destoweniger hat sie neuerdings einen hämischen Angriff erfahren. Der oben erwähnte anonyme Gegner Hengstenberg's in Harleß's Zeitschrift für Protestantismus spricht es (1841, Juni, S. 363) unverhohlen aus, man brauche jenem Zeugniß (Hengstenberg hatte es ein „unverdächtiges" genannt) nicht zu trauen, denn „dieses unverdächtige „Zeugniß ist kein anderes, als das eigene Zeugniß Calvin's in eigner „Sache." Gesetzt, daß wirklich (wie jener Mann wähnt, der die ganze Sache nur eben aus Hengstenberg's kurzem Bericht, und nicht aus den Quellen kennt) gesetzt daß wirklich Calvin's Ehrlichkeit, und nicht vielmehr die seiner lutherischen, sächsischen Berichterstatter hier in Frage käme, so fragen wir: ist es christlich oder wissenschaftlich, von einem Manne wie Calvin so, wie etwa von einem Vagabunden, zu präsumiren, daß Zeugnisse, die er in eigner Sache gab, suspekt oder erlogen seyen? Wären wir wirklich wieder bei jener niedrigen Polemik, welche von jedem „Ketzer" von vorneherein voraussetzte, er müsse ein Schurke seyn, angelangt! Möchte der Mann, der jenen Aufsatz geschrieben, den Charakter des großen Calvin erst studiren, oder erst selber groß genug werden, um ihn studiren zu können!

Da wir einmal von jenem Aufsatze reden, so wollen wir hier sogleich noch einige Zurechtweisungen beifügen, die derselbe bedarf. Wo Calvin Westfal's Beschuldigung für Verleumdung erklärt, „daß „er Jesu Leib ganz aus dem Abendmahl entferne", da betrachtet der redliche Verf. besagten Aufsatzes das „ganz" als von Calvin beigefügt. Calvin, folgert er, leugne nur, daß er Jesu Leib ganz entferne, gebe aber damit selber zu, daß er ihn theilweise entferne!! (S. 365.) — Daß Calvin sagt, man empfange nicht die Materie von Leib und Blut, sondern werde mit der ganzen Person Christi vereinigt durch eine von ihr ausströmende Kraft, nennt besagter Mann „nebelnd „und schwebelnd, ja ganz sinnlos und gedankenlos und darum völlig „inhaltleer," und legt damit ein trauriges Zeugniß über den Stand seiner eigenen Kapazitäten ab. — Daß er S. 369 die Ansicht theilt,

Wenn wir überhaupt unbefangen und unparteiisch alle vorliegenden Aktenstücke prüfen, so werden wir den Gedanken aufgeben müssen, eine ungetrübte Consequenz in Luther's Benehmen nachweisen zu wollen. In seiner dogmatischen Ueberzeugung läßt sich kein Schwanken nachweisen; nie hat er Calvin's Lehre als die seine vorgetragen; aber in seinem Benehmen hat er geschwankt; hier können wir eine ganze Scala verfolgen, von dem Lobe an, das er Calvin spendet, durch die Toleranz, die er vor dem Regensburger Interim Melanthon erweist, bis zum kalten Zurücktrauen, zum Mißtrauen, das er diesen oft fühlen ließ, bis endlich zum harten Privaturtheil, das er gegen Brück über die Akten der Cöllner Reformation fällt. Beachten wir nun, wie immer Amsdorf es war, der das Mißtrauen schürte, und die Thermometerscala von Luther's Toleranz auf die möglichst tiefen Grade herabzudrücken suchte [70], so will es uns bedünken, als ob Luther, wenn er rein sich selbst überlassen geblieben wäre, am Ende wirklich zu einer ernstlichen Prüfung der melanthonischen Ansicht sich vermocht haben würde. Ob er dann selbst ihr zugefallen wäre? Wir wissen es nicht; wir wissen nur, daß er ihr nie zugefallen ist; wir wissen aber auf der andern Seite auch, daß er vor Calvin's und Melanthon's Ansicht soviel Respekt hatte, daß die Amsdorfe ihn trotz allen Hetzens

---

Calvin habe eine „Erection“ der Seele in den Himmel gelehrt, müssen wir ihm zu gute halten. — Daß Calvin offen und ehrlich sagt: Materiam aut substantiam voco Christum, also offen und ehrlich erklärt, daß er nicht einen Empfang der materiellen Substanz des Leibes und Blutes sondern eine Mittheilung der Person Christi, seiner Substanz im höheren Sinn lehre, darin sieht jener Verf. S. 371 eine „stillschweigende (!!) Beseitigung und Zurückschiebung der in „den Einsetzungsworten bezeichneten Materie.“ Unglücklicher Calvin! Selbst dein Reden wird dir als verrätherisches Schweigen ausgelegt! — Daß Luther im kleinen Bekenntniß nicht, wie der Verf. S. 384 ff. behauptet, gegen Calvin polemisirt habe, werden wir hernach sehen.

70) Vgl. Galle, S. 418, 425, 427 u. a.

nicht ein einzigesmal bis zu einer öffentlichen Polemik gegen dieselbe zu bringen vermochten.

Im Jahre 1544 hatte es den Anschein dazu, als der chursächsische Hof Amsdorfen die erste Rezension der Cöllner Reformationsakten übertrug [71]; dieser suchte säuberlich alle Ketzereien, die er finden konnte, und nach ihm fällte Luther jenes Privaturtheil gegen Brück (s. oben), daß „das Buch den Schwärmern nicht allein leid„lich, sondern tröstlich sey.“ Luther reiste nun selbst zu Amsdorf, und nach seiner Rückkehr war in Wittenberg das Gerücht allgemein verbreitet, er habe bei Amsdorf eine heftige Schrift gegen Bucer und Melanthon ausgearbeitet [72]. Die Schrift erschien, aber das Gerücht hatte gelogen. Das kleine Bekenntniß vom Abendmahl griff weder Bucer noch Calvin noch Melanthon namentlich an; sieben irrige Auffassungen werden spöttisch als „sieben heilige Geister“ zurückgewiesen; aber die calvin-melanthon'sche ist nicht darunter. Der mehrfach erwähnte Gegner Hengstenberg's in der Harleß'schen Zeitschrift wollte einen direkten Hieb auf Calvin entdecken in der Stelle: „Ich rechne sie alle in einen Kuchen, wer sie auch sind, „die nicht glauben wollen, daß des Herrn Brod im heil. Abendmahl „sey sein rechter natürlicher Leib, welchen der Gottlose oder „Judas ebensowohl mündlich empfähet, als St. Peter „oder ein Heiliger“; aber daraus folgt nur, daß Luther die Ansicht Calvin's nicht theilen konnte, nicht aber, daß er mit jenen Worten die bestimmte Lehre Calvin's bezeichnen wollte. Denn die Redensart „wer sie auch sind“ kömmt noch ofter vor, sogleich am Anfang (Irm. S. 401), wo es heißt: „Stenckefeld, Zwingel, Carl„stadt, Oecolampad und wer sie mehr sind, die leidigen Schwärmer,“ ferner S. 397: „die Schwärmer und Sacramentfeinde, Carlstadt, „Zwingel, Oecolampad, Stenckefeld und ihre Jünger zu Zürich und „wo sie sind“; aber 404 - 406 werden diese: „wer sie sind“, einzeln

---

71) Galle, 425. Mel. den 11. Aug. an Kamerarius.

72) Mel. an Bucer, den 28. Aug. 1544.

aufgezählt; es sind: Carlstadt, Zwingli, Oecolampad, Schwenkfeld, Campanus und noch zwei ungenannte, die nur zur Kompletirung der Siebenzahl fingirt sind. Daß nämlich unter diesen beiden ungenannten nicht Calvin oder Bucer oder Melanthon verstanden sey, ergiebt sich aus den Lehren, die Luther jenen zweien „heiligen Geistern" in den Mund giebt. Den einen läßt er auslegen: „Nehmet, esset, was für euch gegeben wird, das ist mein Leib;" den andern: „dies ist meines Leibes Gedächtniß." Wenn er also oben für den Genuß der Ungläubigen kämpft, so geschieht dies im Gegensatz gegen Zwingli, von diesem sagt er S. 408 ausdrücklich: „sie „gaben (zu Marburg) zu, der Leib und Blut Christi wären auch „drinnen, aber nicht leiblich, sondern geistlich. Solchs wollt den „Stich auch nicht halten; denn geistliches Genießen ist allein der „Heiligen und Gerechten" Darauf folgt S. 407 jene Stelle: „ich „rechne sie alle in einen Kuchen", offenbar eine Recapitulation der sieben Geister, so daß also Luther dort nicht im Sinne hatte, gegen Calvin's und Melanthon's Lehre zu polemisiren, und nicht diese es war, welche er in jenen Worten charakterisirte [73]).

Den 6. Nov. 1544 schreibt Brück dem Churfürsten: „So ver„merk ich von Philippo nicht anders, denn daß er und Martinus „ganz gute Freunde seyen." Aber noch einmal drohte eine Wolke, dieser Freundschaft und der Toleranz Luther's ein Ende zu machen. Als Bullinger eine Antwort auf Luther's kurzes Bekenntniß herausgab, fürchtete man eine neue Gegenschrift, und in ihr auf's neue

---

73) Nur an einer Stelle stichelt er vielleicht auf Melanthon, aber nicht auf dessen Lehre, sondern auf sein stetes Warnen vor Polemik. Es schweife, sagt er, „noch ein ubriger heil. Geist umbher, der sagt also: „Es sey hier kein Artikel des Glaubens, darumb sollt man nicht darumb zanken." Doch paßten auf Melanthon die folgenden Worte nicht: „Dieser heiliger Geist dunkt mich ein junger heiliger Geist „sein, welchen der alte heilige Geist Stenckefeld geheckt „und ausgebrütet habe."

einen endlichen Ausbruch gegen Melanthon [74]. Aber auch diesmal kam es nicht dazu, und das gute Vernehmen zwischen Luther und Melanthon blieb ungestört. Er läßt ihm in Briefen aus dieser Zeit oft Grüße ausrichten. Doch mußte Melanthon, um dies gute Vernehmen zu erhalten, jede Anspielung auf die Abendmahlslehre bei Luther vermeiden [75]). Daraus geht also allerdings hervor, daß das Thermometer in dieser Zeit sank [76]); aber die Thatsache bleibt stehen, daß Luther nie gegen die calvin-melanthon'sche Lehre polemisch aufgetreten ist.

Noch eine Anekdote darf hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Dr. Alesius Scotus, ein Freund Luther's und Melanthon's schreibt in seiner Antwort auf **Ruardi Tapperi** Defension der Löwen'schen Artikel [77]): „Sie thun, als wüßten sie nicht dasjenige, was Luther zu Philippo gesagt, als er nach seinem Vaterland zog, wo er gestorben, welches Philippus vielen erzählt „und durch Zeugen bewiesen, nämlich, daß er von sich selbst „unbefragt diese Worte hat hören lassen: Ich bekenne es, daß „der Sach vom Sacrament zu viel gethan ist. Und als „Philippus geantwortet: Ergo mi Domine Doctor, ut consulatur ecclesiis, edamus lene aliquod scriptum, in quo sententiam nostram clare explicemus, hat Luther geantwortet: Mi „Philippe, ego de hoc quoque sollicite cogitavi; aber also „macht' ich die ganze Lehre verdacht; so will ich das dem lieben „Gott befohlen haben. Thut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ — Fragen wir hier vor allem nach der äußeren Beglaubigung, so müssen wir doch gewiß, wenn wir unbefangen seyn wollen, zugestehen,

---

74) Galle, S. 430 f.

75) Cruciger an Dietrich, den 13. Dez. 1545. Corp. ref. V, 908. Galle, S. 431.

76) Ueber die Fabel, daß Luther 1544 Melanthon gesagt habe, er solle nur immerhin bei seiner Meinung bleiben, siehe Galle, S. 432.

77) Siehe bei Pezel, S. 87 ff.

daß Alesius dies nicht würde zu veröffentlichen — unter Berufung auf Melanthon und viele Zeugen zu veröffentlichen gewagt haben, wenn es pure Erfindung gewesen wäre. Gleichwohl hat man aus innern Gründen diese Geschichte vielfach bestritten, und auch Galle[78]) hält sie für eine Fabel. Man faßt aber gewiß die ganze Geschichte von vorneherein falsch auf, wenn man in jenen Worten Luther's ein Zugeständniß, daß er irrig gelehrt habe, finden will, und dagegen (mit Galle) beweist, daß er bis an sein Ende „bei seiner alten Auslegung der Einsetzungsworte geblieben sey." In jenen Worten lag ja nur das Zugeständniß, daß er zu scharf polemisirt habe. — Weit eher läßt sich ein anderer Grund hören. Luther hat noch zu Halle und Eisleben selbst in Predigten heftig gegen die „Sacramentschänder" geeifert. Ist es nun psychologisch denkbar, daß er dies that, nachdem er wenige Tage zuvor eine solche Aeußerung gemacht hatte? Man könnte etwa sagen, gerade im Hinblick auf die Zeit nach seinem Tode, wo Melanthon Friede machen würde, habe Luther, um einem vorschnellen Frieden vorzubauen, noch einmal eine feste Wehr entgegensetzen wollen. Ich würde das nicht schlechterdings für unmöglich halten. Aber vielleicht giebt es noch eine andre Art, die Sache zu erklären. Galle selbst bemerkt, daß Melanthon 1559 an Crato schrieb: Memini, me Luthero ante annos viginti (also 1539) in itinere, cum et placidior et hilarior esset, recitare veterum Graecorum et Latinorum dicta, quae expresse dicunt panem et vinum symbola, item *ἀντίτυπα* esse, item signum, item figuram. Cumque adderem, recentem errorem esse, ponere *τοῦ ἄρτου μεταβολὴν ἢ μεταστοιχείωσιν*, ibi ille haec verba adjecit: Mirum esset in ecclesia recenti potuisse tantum errorem tamdiu haerere et tam late recipi. Repressi me ac mirabar, eum tempore in hac re moveri. Diese Worte Luther's weisen nun freilich nicht, wie Galle meint, auf ein Schwanken in Luther's Ueberzeugung hin;

---

78) S. 433.

denn offenbar in widerlegender Absicht sagt er: „Es wäre doch „sonderbar, wenn ein solcher Irrthum in der neuern Kirche (näm„lich: wie du behauptest) so lange hätte haften können" (nämlich: wenn es nichts weiter als ein Irrthum wäre), und ebenso verstand ihn auch Melanthon, und wunderte sich, daß er auf die lange Zeit, die dieser Irrthum gedauert habe, solches Gewicht legte. Von einem Schwanken ist hier also gar keine Rede. Aber auf einen andern Gedanken muß uns dieser Brief führen. Wie wenn Luther auf jener Reise jene von Alesius berichtete Aeußerung gethan hätte? Damals (1539) war ja wirklich der Culminationspunkt seiner Milde gegen die Schweizer. Die letzten Worte: „Thut ihr auch etwas nach meinem Tode", die ohnehin psychologisch höchst verdächtig sind, fallen nun von selbst hinweg; mehr noch, es erklärt sich sogar, wie sie entstanden sind. Der Vorfall mag auf einer Reise nach Eisleben erfolgt seyn; ein Berichterstatter mag Eisleben umschrieben haben als die patria Lutheri, ubi et mortuus est; ein anderer verstand dies falsch so, als werde damit auch die Reise als die letzte vor seinem Tode beschrieben, und so kam man darauf, Luther'n auch noch jene Schlußworte in den Mund zu legen.

Wir nehmen hier von Luther's riesiger Persönlichkeit Abschied, um uns der Verbreitung des Calvinismus in der Schweiz zuzuwenden. Die Flecken und Schatten am Charakter des großen Mannes haben uns die Erhabenheit seines Eindrucks und die Bewunderung und Liebe zu ihm nicht getrübt. Wir haben in seinem Streite mit Zwingli eine scharfe aber gerechte moralische Kritik an ihm geübt. Aber seine wahre Milde im Anfang der vierziger Jahre, und die Selbstbeherrschung und ächte Kraft, womit er bis an sein Ende Melanthon's Lehre duldete und allen Hetzern widerstand, würden uns vollkommen ausgesöhnt haben, wenn es bei einem selbst im Zorne noch so gutmüthigen Manne einer Aussöhnung bedurft hätte. Luther steht da als eine riesengroße, eine einzige Gestalt. Ich wenigstens gestehe offen, daß ich ihn bei all seinem Schelten und Poltern nur immer lieber gewonnen habe, und ihn nur immer mehr habe verstehen lernen. Und wenn es in der Geschichte Momente giebt, die wie

unmittelbar von höherer Hand geleitet erscheinen, typische Situationen, worin ein über die getrübten irdischen Verhältnisse hinausliegendes höheres, ewiges, ungetrübtes Verhältniß großer Persönlichkeiten auch in der Sichtbarkeit schon zu momentaner Abbildung kömmt, so darf man als einen solchen weisenden Gottesfinger, als eine solche typische Situation wohl die betrachten, daß jenes einzige mal, wo Luther mit Calvin in eine Beziehung kam, die Berührung eine friedliche, freundliche war. Das unbewußte Ahnen gigantischer Geister ist oft von höherer Wahrheit geschwängert, als das Werk ihrer bewußten und willkührlichen Geistesoperationen; hier spielt der sündige Wille mit; dort waltet der von Gott gehauchte schöpferische Odem der Persönlichkeit.

---

§. 38.

Sieg des Calvinismus in der Schweiz.

Wir kehren zum Jahre 1541 zurück. In Genf war ein Umschwung der Dinge erfolgt. Die Partei der sogenannten Artikulanten, welche Calvin und Farel vertrieben hatte, hatte das eigne Vaterland in immer drückendere Abhängigkeit von Bern gebracht. Da regte sich der alte Freiheitsgeist, und eine natürliche Combination der libertinischen und calvinischen Interessen trat ein. Die Freunde der politischen Unabhängigkeit boten alles auf, Calvin zur Rückkehr nach Genf zu bewegen. Dieser zitterte bei diesem Gedanken. Ein geordnetes Staatswesen, eine friedliche, von politischen Kämpfen innerlich unberührte Kirche, einen festen Grund und Boden zu verlassen und gegen das wogende Meer einer Republik, wo Kirche und Politik so schlimm verflochten waren, und dabei so furchtbare Mächte der Unsittlichkeit und des Antichristenthums bekämpft werden mußten, zu vertauschen: das war ein Schritt, vor welchem ihm schauderte. Den-

noch bedurfte es diesmal keines Farel'schen Donnerwortes; es ist einer der größten Beweise von Glaubensheldenmuth und Glaubensergebenheit, den Calvin ablegte, daß er freiwillig eine peinliche Stellung, wo man seiner bedurfte, einer bequemen, die ihm zusagte, vorzog. Nur zu wenig pflegt man diese Kämpfe und Siege der Selbstverleugnung, weil sie geräuschlos in seinem Innern durchgerungen wurden, in ihrer Erhabenheit zu würdigen. Calvin hat in der Nachfolge dessen, der, da er hätte mögen Friede haben, das Kreuz erduldete, große und saure Schritte vorwärts gethan.

Aber schon seine Rückreise war großartig; großartig, wie er seinen Freund Farel, dem in Neufchatel ein neues Exil drohte, mit der ihm eigenen Energie der Gefahr entriß, in Neufchatel Frieden, in Bern Schutz vermittelte [1]); großartiger noch seine Wirksamkeit in Genf selbst. Einem Geiste wie Calvin konnte es nicht verborgen bleiben, daß in einer Republik, gerade weil hier Politisches und Kirchliches einander so nahe berühren, eine freie, vom Staate getrennte Kirche nothwendig zu einer ecclesia pressa werden müsse; daher gab er, beauftragt mit dem Entwurf einer Verfassung für Kirche und Staat, der Kirche jene von so manchen noch heutzutage gewünschte Freiheit und Losgebundenheit nicht; er, dessen Einfluß in Frankreich, Holland und Schottland die freie Synodalverfassung schuf, sah zu klar ein, daß Genf einer gesetzlich pädagogischen Zucht bedürfe; er kettete die Kirche eng an den Staat, aber auch den Staat eng an die Kirche. Nur Rathsmitglieder ließ er als Laien an der Kirchengewalt, d. h. am consistoire, Theil nehmen; aber diese Kirchengewalt war dann auch von der Staatsgewalt getrennt und klar unterschieden, und an der Spitze des ganzen Kirchenregimentes sollte als lebenslänglicher Präsident eine Art von Bischoff oder Antistes stehen; ein Amt, welches Calvin selbst bis an seinen Tod bekleidet hat, was aber nachher, durch Beza's Bescheidenheit, einging. Durch diese Organisation, die er unter heißen Kämpfen

---

1) Hundeshagen, S. 147 ff.

und Stürmen und nicht selten durch persönliche Lebensgefahr erhielt und befestigte, hat Calvin jene ungeheuere Erfolge erzielt, die weltgeschichtlich geworden sind. Aus dem tiefverdorbenen Genf wurde ein Muster evangelischer Sittenreinheit.

Weit entfernt aber, seine Sorge und Thätigkeit auf den engen Umkreis eines kleinen Staates zu beschränken, behielt er seinen Blick für die universellen Interessen der Christenheit offen. Er sendet fort und fort Evangelisten nach Frankreich; er bereitet den Verfolgten und Flüchtlingen seines Vaterlandes ein Asyl; in Holland und Britannien waltet der Einfluß seines Geistes; auf seine Anregung hin werden die Erstlingsversuche der Heidenmission gewagt; auf der andern Seite lebt er mit der theologischen Wissenschaft in Deutschland fort; den Tridentiner Schlüssen wirft er den Fehdehandschuh hin; an den intermistischen Streitigkeiten nimmt er thätigen, energischen Antheil; seine Briefe nach Deutschland stärken, erbauen, ermuthigen, feuern an zu unerbittlich unverrücktem Bekenntniß der Wahrheit. Zu dieser universellen Thätigkeit gehört nun auch, was er in der Abendmahlssache und für das Zustandekommen des **Consensus Tigurinus** wirkte.

Seit Bern lutheranisirt war, und Basel sich mehr und mehr der Straßburger Richtung genähert hatte, war der kleine Landstrich der nordöstlichen Schweiz, der in Zürich seinen Mittelpunkt fand, der einzige auf Erden, welcher, am megandrischen Zwinglianismus mit Eigensinn festhaltend, der Anerkennung einer realen Vereinigung mit Christo im h. Abendmahl widerstrebte, und hinter der geistigen Bewegung in der übrigen evangelischen Kirche zurückgeblieben war. Wir erinnern uns, welche störende Rückwirkungen dieser Umstand auch in Deutschland äußerte. Von Zürich aus ward fort und fort ein Same des Mißtrauens in Luther's Brust gestreut, der dann auch in Betreff Melanthon's und Bucer's seinem Argwohn stets neue Nahrung gab. Calvin war Mann genug, um sich die Besiegung dieses Neuzwinglianismus zuzutrauen. Seine Hoffnungen gründeten sich darauf, daß seit Zwingli's Tod ein Mann an der Spitze der zürcherischen Kirche stand, dessen ganzes Wesen eine Bürgschaft da-

für bot, daß er in allen Fällen der Wahrheit ein offenes Ohr leihen werde. Heinrich Bullinger, Zwingli's Nachfolger als Antistes der zürcherischen Kirche, war zwar kein so großer Mann, wie sein Vorgänger, aber in seiner ganzen theologischen Entwicklung gediegener. Zeichnete jener sich aus durch Frische, Wahrheitssinn und unermüdliche Energie im steten Vorwärtsdringen, so war dieser dagegen ein Mann, in welchem die reformatorische Regsamkeit zu einem Abschluß gekommen war; in ihm war alles arrondirt und systematisirt; er hat darin mit Calvin Aehnlichkeit. Wie Calvin, so war Bullinger ein Mann der Organisation; dabei blieb freilich zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied; Calvin hatte die Einwirkungen der gesammten Reformation in ihrem universellen Reichthum erfahren, Bullinger die Einwirkungen Zwingli's in Zürich; Calvin brachte das Dogma der evangelischen Kirche zu einem Abschluß, worin die höchsten inneren Gegensätze desselben, Exegese und Dogmatik, deutsche und französische Wissenschaft, Lutherthum und Zwinglianismus ihre Versöhnung fanden. Bullinger'n fiel das bescheidene Loos, die Theologie Zwingli's, diese strebende, nie fertige, stets nach neuen Formen ringende Theologie, in ein festes Bette zu leiten, und auf Formeln zu reduciren; Calvin schuf eine Kirchenverfassung für halb Europa, ein neues Kirchenrecht von neuen Prinzipien aus; Bullinger hat die Zürcherische Prädicantenordnung entworfen. Darauf kam alles an, ob der Kleinere Demuth und Selbstkenntniß genug besaß, um dem Größeren sich unterzuordnen. Aber das ist das Größte an Bullinger, daß ihm diese Demuth nicht mangelte.

Dies war der Mann, dessen Calvin zunächst bedurfte, um über den Neuzwinglianismus der Zürcher einen Sieg zu erfechten. Denn darum handelte sich's in der That und Wahrheit. Nur aus der completen Ignoranz, die in der deutschen Theologie noch über ganze Gebiete der schweizerischen Reformationsgeschichte waltet, lassen sich die Urtheile erklären, welche auch von sonst tüchtigen und gelehrten Leuten über den Consensus Tigurinus und die demselben vorangehenden Verhandlungen gefällt werden. Die gewöhnliche Darstellung ist diese, daß Calvin in Straßburg zwar Lutheraner gewesen

sey (daß er dies nicht war, sondern Diener der Kirche Augsburgischer Confession in demselben Sinn, wie Bucer und Melanthon, d. h. im Sinne der Wittenberger Concordie, haben wir gesehen); in der Schweiz aber habe er einer andern Lehre sich zugeneigt; das Interesse, mit den Zürchern in einen Bund zu treten, habe ihn bewogen, sich dem Zwinglianismus zuzuneigen, doch unter dem Deckmantel von Ausdrücken, welche seinen Zwinglianismus etwas verbargen. Diese Unredlichkeit geben ihm die lutherischen Polemiker sammt und sonders Schuld [2]); einen wirklichen Meinungswechsel oder eine Condescendenz nehmen auch unparteiische Forscher an [3]). Die einfachen,

---

2) Am krassesten die Verfasser der Historie des Sacramentstreites, S. 354. Calvin habe in Regensburg seine wahre Meinung verheimlicht, und bloß gesagt, man empfange Christum realiter; das hätten die Lutherischen als aufrichtige Deutsche einfältig angenommen. Dann sey er, um den interimistischen Verfolgungen zu entfliehen (!! 1541 !!) nach Zürich (!!) zu den Zwinglianern gegangen, und sey hier mit seiner Lehre hervorgetreten. — Vivat die Unwissenheit!

3) Hartmann und Jäger, Brenz, II, S. 380 sagen: Calvin habe seit dem Zürcher Consens „öffentlich erklärt, daß zwischen seiner und Zwingli's Ansicht vollkommene Harmonie stattfinde" (!!) und Brenz habe „die Waffen für die so ungescheut verunglimpfte Lehre ergriffen." Selbst Galle (S. 436 f.) stellt die Sache so dar, als habe Calvin seine Meinung geändert. „Sein zu Straßburg überreichtes Abendmahlsbekenntniß" (Galle meint die Septemberconfession) „war (von den luth. Theologen) für völlig orthodox „erklärt worden", aber „im Zürcher Consens hat er nicht einmal den „Ausdruck von einer substantiellen Gegenwart Christi gebraucht, in Brod „und Wein nur Zeichen gesehen, und die luth. Auffassung für ebenso „absurd erklärt, wie die katholische." Das alles hatte er, wie wir wissen, auch in jener Septemberconfession schon gethan; auch dort hatte er eine durch die efficacia Spiritus sancti bewirkte centrale Mittheilung der Person Christi gelehrt; auch dort Brod und Wein für symbola und Pfänder dieser Mittheilung erklärt; auch dort den Genuß der materiellen Substanz von Leib und Blut und die Ge-

aktenmäßig beglaubigten Thatsachen der Geschichte reichen hin, alle diese Nebelbilder zu zerstreuen.

Bald nach Calvin's Rückkehr in die Schweiz änderten sich in Bern die kirchlichen Verhältnisse. Einige neue Aeußerungen Luther's gegen Zwingli brachten die, als Anhänger der Concordie figurirenden Lutheraner in Bern in eine fatale Lage. Unter dem Volk und der Landgeistlichkeit hatte der Zwinglianismus das numerische Uebergewicht. Vertreter desselben war Ritter. Einer der Lutheraner, Meyer, dankte ab und ging nach Straßburg, wurde jedoch durch Sulzer ersetzt. Kunz und Sulzer schlossen sich jetzt eng und freundlich an Calvin, Farel und Viret, den sogenannten romanischen Triumvirat; Calvin war edel genug, ihnen die Hand zur Versöhnung zu bieten [4]), und, ohneraclitet er die Lehre von der localen Gegenwart, der Ubiquität und der Nothtaufe nicht mit den Bernern theilte [5]); vereinigte ihn doch der vorherrschende Gegensatz gegen den Zwinglianismus und das bewußte Streben, diesen zu bekämpfen [6]). So ernstlich war es ihm also um Ueberwältigung des Zwinglianismus zu thun, daß er zu diesem Zwecke selbst einem Kunz, diesem gehässigsten seiner ehemaligen Feinde, die Hand bot, ihm die Hand bot in einem Kampfe gegen das mächtige Bern! Denn in Bern hatte sich die Stimmung des Volkes und der Regierung immer merklicher gegen die Lutheraner gewendet. Viret in Lausanne war in Gefahr, bei seiner Obrigkeit in Bern den Credit zu verlieren um seines Einvernehmens mit Sulzer willen! Er bedurfte dieses Credits im höchsten

genwart im Brod verworfen. Daß er dort „für orthodox erklärt worden sey", ist auch nicht so ohne weitres richtig; sondern er wurde einfach, wie alle Oberländer, in Folge der Wittenberger Concordie als zur Kirche der Augsb. Conf. gehörig betrachtet.

4) Hundeshagen, S. 160 ff. Sulzer an Calv. den 21. Okt. 1542.

5) Einig war er mit ihnen in der Vertheidigung der Privatbeichte und Krankencommunion.

6) Hundeshagen, S. 162.

Grade, um Verbesserungen im Kirchenwesen durchzusetzen, die ihm an's Herz gewachsen waren [7]), und dennoch setzte er diese lieber auf's Spiel, als daß er die Vereinigung mit den Lutheranern aufgegeben hätte! So schlimm stand die Sache der letzteren, daß sie, um sich nur in ihrer Stellung zu erhalten, sich zur freiwilligen Einreichung eines, die calvinische Lehre enthaltenden, mit der Septemberconfession ziemlich gleichlautenden Bekenntnisses, (der Kunzischen Formel) entschlossen [8]). Es war dies eine Unredlichkeit, aber sie fällt wieder auf die lutherische Seite. Ging doch dieser Kunz soweit, selbst Bullinger'n brieflich zu versichern, er stimme mit ihm überein [9])! Dieser antwortete sehr ehrlich, daß er das nicht glaube, und rieth ihm, die Vergangenheit lieber mit einem Schleier zu bedecken. Calvin war über dies Betragen von Kunz entrüstet. Er schrieb den 23. Aug. 1542 an Viret: Hoc tamen velim tibi curae esse, apud eum (dem Dekan von Lausanne) efficere, ut, apud quoscunque loquatur, non dubitet hoc testatum relinquere, non modo figurari in Coena communionem, quam habemus cum Christo, sed etiam exhiberi, neque verba illic nobis dari a Domino, sed veritatem ac rem constare cum verbis. Hanc porro communionem non imaginariam esse, sed qua in unum corpus unamque substantiam cum capite coalescamus. Dabei sprach er sich noch auf das energischste gegen die cäsaropapistischen Gelüsten der Berner Regierung aus. In einem Brief an Viret vom 3. Sept. erklärt er die Kunzische Formel für dolos, und auch die Berner Disputationsakte für zweideutig, weil sie nur die locale Gegenwart ausschließe, ohne die reale Mittheilung mit dem Brode zu lehren. Das laute, als sey das Sacrament nur eine symbolische Handlung. Zwingli's Lehre nannte er eine „profane." Er wandte sich auch an Bucer;

---

7) Hundeshagen, S. 163.

8) Ebendas. S. 166.

9) Ebend. S. 167.

dieser wollte in Bern, er selbst in der Waadt all seinen Einfluß geltend machen.

Indessen gewann die zwinglinische Partei in Bern mehr und mehr die Oberhand. Von seinen Verbesserungsplanen vermochte Viret in der Waadt so viel wie nichts durchzusetzen; überall trat ihm die Berner Obrigkeit lähmend in den Weg [10]. Den 11. Febr. 1544 starb Kunz, und wurde durch den beschränkten Zwinglianer [11] Johannes Weber ersetzt. Sulzer'n blieb nichts anderes übrig, als an die alleinige Autorität der Schrift zu appelliren, nur um der Autorität der Berner Disputationsakte zu entgehen; Ritter nannte diese „ein auf dem vaterländischen Boden erbautes Heiligthum", dem Berner Patriotismus schmeichelnd [12]. Luther's kleines Bekenntniß brachte nun vollends alle Gegner des Zwinglianismus in die mißlichste Lage. Calvin, welcher Bullinger's Gegenschrift entschieden tadelte, äußerte in einem Briefe an Melanthon vom 21. Jan. 1545 ebenso freimüthig sein Mißfallen über Luther's Toben und Schmähen. **Atrocem libellum exiisse audio, novo incendio excitando instar facis futurum, nisi ab alia parte Dominus animos retineat, alioqui plus justo feroces et inflatos, sicut nosti. Quid autem, ubi sic provocantur** [13]? Und den 28. Juni

---

10) Hundesh. S. 172—186.

11) Ist es ein Widerspruch, daß wir Zwingli in seiner Abendmahlslehre vertheidigten, und nun von „beschränkten Zwinglianern" reden? — Nicht oft genug können wir es wiederholen, daß es ein anderes ist, bis zu einem gewissen Punkte fortschreiten, und ein anderes, bei diesem Punkte stehen bleiben. Die „beschränkten Zwinglianer" verhalten sich zu Zwingli, wie die beschränkten Lutheraner: Amsdorf, Westfal, Heßhusen, zu Luther.

12) Hundesh. S. 188. Sulzer an Calv. den 7. Nov. 1544.

13) Besonders that ihm Luther's Härte gegen Oecolampad wehe. Ac ne sancto quidem Dei servo, Oecolampadio, parcere? quem utinam dimidia ex parte referret. Mihi certe longe majori in pretio esset.

schreibt er ihm: Si ita est, ut dicunt Tigurini, habuerunt justam scribendi causam. Verum aut aliter scribere oportuit, aut penitus tacere. Praeterquam enim, quod totus libellus (Bullinger's) jejunus est et puerilis, cum in multis pertinaciter magis, quam erudite, et interea parum verecunde Zwinglium suum excusant ac tuentur, nonnullaque in Luthero immerito exagitant, tum vero in praecipui capitis tractatione, i. e. in ipso causae statu, infeliciter, meo judicio, se gerunt. Et tamen non credis, quam sibi in sinu placeant, perinde de suis partibus optime defuncti. Atque his quidem initiis Tigurum laborat. Vester autem Pericles (Luther) quanta intemperie ad fulminandum rapitur? praesertim cum ejus causa nihilo sit melior (stets die alte zweischneidige Offenheit!) Et quid in hunc modum tumultuando proficit, nisi ut totus mundus eum furere judicet? Me certe, qui eum ex animo veneror, vehementer ipsius pudet. Sed hoc pessimum, quod nemo ad reprimendam talem insolentiam non modo se opponere, sed ne mussitare quidem audet. Multum illi debemus omnes, fateor. Nec ego invidus patiar, ut summa autoritate polleat, modo sibi ipsi moderari sciat. — — Certe foedum exemplum transmittimus ad posteros, dum omnem libertatem sponte malumus projicere, quam ut hominis unius animum offensiuncula pungamus. At est vehemens ingenium, et impetus habet violentos? Quasi vero haec vehementia non magis exultet, dum omnes illi indulgent, atque omnia permittunt. Si inter prima renascentis Ecclesiae

---

Neque vero postulo, ut famam suam impune traduci sinat; sed vellem ab eorum virorum contumelia abstineret, quorum memoria piis omnibus in honore esse debet. Eine Andeutung, daß Oecolampad (wie uns schon früher wahrscheinlich wurde) wirklich zur calvinischen Lehre hingeneigt haben muß.

initia jam emergit hoc tyrannidis exemplum, quid brevi, rebus in deterius collapsis, fiet?

Im Jahre 1546 erfolgte nun der völlige Untergang der lutherischen Partei in Bern. An die Stelle des milden und gebildeten Zwinglianers Ritter, welcher den 1. Aug. starb, setzte die Regierung, ohne die kirchlichen Behörden zu befragen, in der Person von Jodokus Kilchmeier einen Mann, der auf Männer wie Calvin mit dem vornehmsten Hochmuthe herabsah [14]). Zugleich wurden Thomas Grynäus, Sulzer und Gering als Lutheraner abgesetzt, dreizehn andere Geistliche aus gleichem Grunde sogar gefänglich bestraft. Calvin wurde verdächtigt, er lehre die Impanation. Weil er in der Opposition gegen den Zwinglianismus mit den Berner Lutheranern gemeine Sache gemacht hatte, hielt man ihn auch im Dogma für völlig einverstanden mit ihnen. Was verstand die cäsaropapistische Berner Regierung von feineren theologischen Unterschieden! Wurde sie nun doch vollends von Zürich aus mit neuem Argwohn gegen den romanischen Triumvirat erfüllt [15])! Bullinger schrieb an Calvin unfreundliche Briefe [16]). Dieser antwortete den 1. März 1548: Longam illam responsionem, in qua omnia, de quibus te admonueram, diluere conatus es, silentio praetermitto. Quid enim attinet inter nos disceptare? Notaveram in libro tuo, quae vel mihi non placerent, vel possent aliis displicere, vel quae piis ac doctis viris probatum iri desiderem. Feceram id tuo rogatu. Functus sum amici officio. Si tu aliter sentis, per me tibi liberum est. Hoc quidem non postremum esset in votis meis, ut penitus inter nos conveniat. Verum utcumque major Christi communicatio in sacramentis mihi constet, quam verbis tuis exprimis, non tamen desinemus eundem habere Christum et in

14) Hundeshagen, S. 199 ff.

15) Ebendas. S. 205.

16) Ebendas. S. 206. — Calv. an Viret, den 28. Jan. 1548.

ipso unum esse. **Aliquando forte in consensum pleniorem coalescere dabitur.** Ego ingenuitatem semper amavi, argutiis non delector, et perspicuitatis laudem mihi tribuunt, qui alios obscuritatis insimulant.

Also in solcher Lage wagte es Calvin, den großen Gedanken zu fassen, die Zürcher zu überzeugen. Demanthell steht die historische Wahrheit in den Documenten der Geschichte vor uns: Calvin hat nie mit dem Zwinglianismus gebuhlt; Calvin hat offen und rein nnd ehrlich ihn bekämpft; er hat aber, als der Zwinglianismus rings um ihn her, auch im ganzen Berner Gebiet, siegreich und unterdrückend sein Haupt erhob, die Größe gehabt, eine Bekämpfung desselben in seinem Herzpunkt zu wagen, und auf den Sieg der Wahrheit zu hoffen. Zu solcher Hoffnung bedurfte es aber freilich auch der Selbstbeherrschung eines Calvin. Hätte er, wie einst Luther, die Zürcher verdammt und ihnen die Gemeinschaft aufgekündigt — o, durch solche Waffen würde er nie Eingang in ihre Ueberzeugung gefunden haben; Calvin hat vor allem Bullinger'n die brüderliche Liebe angeboten und erhalten — non desinemus eundem habere Christum — dann hat er offen und frei ihm die Wahrheit an's Herz gelegt, und sein Werk ist nicht vergeblich gewesen.

Schon im Waadtland trat Viret in einer Disputation auf einem Classenconvent 1548 offen mit Calvin's Lehre auf [17]; die Ungnade der Berner Regierung nicht scheuend. Calvin reiste an Pfingsten selbst nach Zürich, hielt mit Bullinger eine ausführliche Unterredung, und schmeichelte sich schon mit der Hoffnung, ihn überzeugt zu haben [18]. Doch darin täuschte er sich. Der Schwiegersohn Zwingli's, Rudolf Walther, war gegen seine Lehre eingenommen; die Zürcher überhaupt waren unzufrieden, daß er Bullinger's Polemik gegen Luther jetzt so wenig als früher billigen wollte; aus Bullin-

---

17) Hundesh. S. 207.

18) Ebendas. S. 214.

ger's eigenem Brief vom 26. Mai ging hervor, daß dieser im Grunde doch noch immer auf seiner alten Meinung stand [19]. In Genf und Lausanne selbst hatten Calvin und Viret die öffentliche Meinung gegen sich, und galten als solche, die „vom Abendmahl nicht recht lehren" [20]. Doch schienen auch wieder günstige Umstände vorhanden. Besonders ist dahin zu rechnen, daß Bern in Johannes Haller, einem Zürcher, der in Tübingen, Marburg, Erfurt, Leipzig und Wittenberg studirt hatte, und dann zwei Jahre zu St. Anna in Augsburg als Pfarrer sich ausgezeichnet hatte, einen ausgezeichneten Geistlichen erhielt, welcher die tiefen Wunden der Berner Kirche als „erster Dekan" mit großer Weisheit heilte, und bald auch seinen, durch's Interim vertriebenen Augsburger Collegen Wolfgang Musculus nach Bern zog. Das waren Männer, welchen die Fähigkeit nicht abging, Calvin's tiefere Lehre in sich aufzunehmen.

Calvin wandte sich nun abermals an Bullinger in einem Briefe vom 6. Juli 1548, den er zuvor Viret mitgetheilt hatte [21]. Er macht ihm Vorwürfe, warum er ihm dies, was er jetzt brieflich an seiner Lehre bedenklich finde, nicht bei seiner persönlichen Anwesenheit in Zürich mündlich gesagt habe; dazu sey er doch gekommen, nicht um Theater zu spielen. Dann setzt er ihm seine ganze Lehre noch einmal in aller Ausführlichkeit auseinander und weist ihm nach, wie weit und in welchen Punkten er mit den Zürchern übereinstimme. Bullinger hatte ihn nämlich in mancher Beziehung in falschem Verdachte; die Unredlichkeiten eines Kunz und Sulzer, welche so oft die lutherische Lehre von einer localen Gegenwart und einer Ubiquität hinter calvinische Ausdrücke versteckt hatten, sowie der Umstand, daß Calvin mit diesen Lutheranern im Bündniß gegen den Zwinglianismus gestanden hatte, mochte Ursache seyn, warum Bullinger auch von Calvin den Argwohn hegte, daß er unter seinen Aus-

---

19) Hundesh. S. 241.

20) Ebendas. S. 223—240.

21) Bei Henry, S. 465.

drücken, worin er die Ubiquität und locale Gegenwart leugnete, aber eine Herrschaft Christi über den Raum und eine reale Mittheilung und Gegenwart im Akte behauptete, ebenfalls nur die lutherische Lehre verstecken wolle. Calvin weist ihm nun den Ungrund dieses Argwohns nach, und zeigt genau, worin und wieweit er — in der Negation der localen Gegenwart im Brode und der Ubiquität — mit Bullinger eins sey, und worin und wieweit — in der Position der realen Gegenwart im Akte — er von ihm abweiche [22].

---

22) Vor allem zeigt er, er schreibe den Sacramenten nicht als solchen eine Wirksamkeit zu neben Christo und dem h. Geist, sondern halte sie für Pfänder einer von Christo und dem h. Geist ausgehenden Wirksamkeit. (Ganz wie zu Straßburg in seinem Katechismus!) Quod ad sacramenta in genere spectat, neque illis Dei gratiam alligamus, neque ad ea transferimus Spiritus sancti officium aut virtutem, neque in ipsis locamus salutis fiduciam. Diserte enim profitemur, Deum solum esse, qui agit per sacramenta; et totam efficaciam Spiritui sancto ferimus acceptam — dann schließt er die Unwürdigen, die hier durch Einmischung seiner Prädestinationslehre als die Nichterwählten erscheinen (siehe darüber später) vom Genusse der himmlischen Sache aus: — et hanc actionem apparere nonnisi in electis testamur, nec aliter docemus, sacramenta prodesse, quam ad Christum nos manu ducunt, ut in eo quaeramus quidquid est bonorum. Immer nur das Dilemma, ob die Creatur, das Zeichen, eine Wirksamkeit übe für sich, neben Christo, oder ein Pfand einer von Christo ausgehenden Wirksamkeit sey. Nun aber kömmt er zum andern Moment. Die Sacramente sind nicht Zeichen und Symbole einer überhaupt stattfindenden Wirksamkeit Christi, sondern sind Pfänder und Instrumente einer in ihnen stattfindenden Wirksamkeit: Atqui docemus, sacramenta gratiae Dei esse instrumenta. Nempe ut in certum finem instituta sint, usum ipsorum, qualis esse debet, otiosum esse negamus. Wer getauft werde, empfange wirklich in der Taufe Vergebung der Sünden, sed explicationem simul addimus, ne salutis suae causam baptismo quis adscribat; remissionem illam provenire a Christi sanguine. (Das wird auch kein Lutheraner

Eine andere Ursache von Bullinger's Argwohn lag in Calvin's Freundschaft mit Bucer, einem Manne, der freilich in dem vergangenen Jahrzehent in Zürich nicht den Ruhm der Ehrlichkeit zurückgelassen hatte Calvin hebt nun dessen gute Seiten hervor, und fragt, wie man beweisen wolle, daß die Freundschaft Bucer's ihn an ehrlicher Aeußerung seiner Ansichten hindere.

Bullinger beargwohnte in seiner Antwort vom 6. Dez. noch immer einzelne calvinische Ausdrücke. **Respondeo,** schrieb er, ad propositiones illas, non ut tua impugnem, sed ut tibi occasionem dem luculentius sententiam tuam explanandi, si quomodo detur, ut idem sentiamus et loquamur. Noch war davon, daß er Calvin's Lehre billige, keine Rede. Noch

---

leugnen). In coena, cum nobis signa carnis et sanguinis Christi porrigantur, dicimus, non frustra porrigi, quia res quoque ipsa nobis constet. Unde sequitur, nos edere Christi corpus et sanguinem bibere. (So weit entfernt war er, bei Bullinger den Zwinglianer zu spielen, daß er hier sogar statt seines sonstigen, bezeichnenderen: Christum edere, den lutheranisirenderen Ausdruck: Christi corpus edere et sanguinem bibere, wählte). Christus, giebt er sodann zu (wieder in wörtlicher Uebereinstimmung mit seinem zu Straßburg geschriebenen Katechismus) sey locorum intervallo von uns getrennt; und hieraus folgert er, wieder wörtlich ebenso wie dort: Cum hic in terra panem et vinum cernamus, erigendas esse in coelum mentes, ut Christo fruantur. Auch hier ist die Frage nicht, wodurch die Mittheilung Christi an uns zu Stande komme, sondern von woher wir diese Mittheilung zu erwarten haben, ganz wie auch nachher im Cons. Tigur. art. 11. — Das signum, schließt er, sey also kein signum inane. Tantum restat, ut definiamus, quid in se contineat. Cum breviter respondemus, nos fieri carnis et sanguinis participes (reale —) ut in nobis habitat nosque in ipso (centrale Vereinigung) et hac ratione bonis ejus universis fruamur (Mittheilung des Verdienstes Christi durch Mittheilung seiner Person) quid est, obsecro, in his verbis aut absurdi aut obscuri? — Bei Henry II, Beil. 18.

handelte es sich darum, zu wissen, welches genau und strikt Calvin's Ansicht sey. Calvin antwortete den 21. Jan. 1549, und beklagte sich über dieses fortwährende Mißtrauen [23]).

Mittlerweile that er auch in Bern bedeutende Schritte. Einer Berner Generalsynode, den 19. März 1549, schickte er zwanzig Artikel [24]) über das h. Abendmahl zu. Wir brauchen sie nur zu lesen, um uns von ihrer genauen und völligen Uebereinstimmung mit demjenigen zu überzeugen, was er zu Straßburg in der Schrift de Coena und im Katechismus ausgesprochen hatte. 1. Cum in hunc finem Dominus sacramenta instituerit, ut per ea gratiam suam nobis testetur [25]) atque obsignet, ut verae sint gratiae Dei testimonia et sigilla, vere nobis exhiberi oportet, quod figurant. 2. Porro sacramentorum veritas in Christo continetur — nicht das Zeichen als solches giebt von sich aus die Gnade, sondern Christus giebt sie mit dem Zeichen; das Zeichen ist Pfand und Siegel einer gleichzeitigen Wirkung Christi; darin war er mit den Zwinglianern gegen Luther eins und von jeher eins gewesen — sed ut ea melius constet,

---

23) Hoc certe abs te impetratum non immerito velim, ne vanis suspicionibus te implices. Frustra enim te in multis laborare video, quae nihil alioqui difficultatis habent, quod pleraque mea aliorsum vertis, quam oportet. Hoc facit concepta de me opinio, ut, quae nunquam in mentem venerunt, mihi affingas, praeterea dum totus in eo es, ut tua, qualiacunque sint, ad extremum usque tuearis, magis interdum, quid cum illis congruat, quam quid verum sit, reputas. Si tibi placet simplicitas, ego certe nec fucis nec ambagibus delector; si liberam professionem amas, nunquam mihi in animo fuit, quae scripsi ad hominum gratiam inflectere. Si qui Luthero vel aliis blanditi sunt, non sum ex eorum numero. Novit optimus Musculus, cum etiam cordati metuerent, me semper fuisse liberum.

24) Bei Henry II, S. 133 der Beilagen.

25) Der stehende Ausdruck bei Melanthon!

priore loco statuendus est Christus ipse tanquam substantia et fundamentum, deinde fructus ac vis mortis ipsius et quaecunque ab ipso proveniunt bona — wörtlich wie in der Schrift de Coena! nur dadurch wird die Frucht des Todes Christi uns geschenkt, daß uns die Person Christi mitgetheilt wird; jenes ist die „Frucht", diese die „Substanz" der Sacramente; darin stimmte Calvin mit Luther gegen Zwingli, und hatte von jeher so gestimmt. 3. Hic ergo sacramentorum finis est, primum ut Christo potiamur, tanquam bonorum omnium fonte, deinde ut beneficio mortis ejus reconciliemur Deo, spiritu ejus renovemur in vitae sanctitatem, justitiam denique et salutem consequamur. Diese Worte sind darum so ungeheuer wichtig, weil aus ihnen so deutlich hervorgeht, daß die Lebensvereinigung mit Christo im Sacrament für Calvin eine **objektive Mittheilung Christi an uns**, und von unserm **subjektiven Glaubensleben** verschieden ist. Erst empfangen wir Christum; dann empfangen wir die Rechtfertigung; endlich empfangen wir Kraft zur subjektiven renovatio. So ist auch die **heiligende Wirkung** des h. Geistes in unserm **subjektiven Innern** (spiritu renovamur) klar unterschieden von jener **operatio arcana** des h. Geistes, wodurch er **objektiv Christum zu uns bringt**. 4. Ita in baptismo considerandus est primum Christus ipse cum suo sanguine, deinde ablutio et vitae novitas, quae inde manant. In Coena primum locum obtinent corpus pro nobis crucifixum et sanguis in cruce fusus; deinde peccatorum expiatio, jus adoptionis, vitae novitas et quaecunque ad vitam aeternam spectant. Der fünfte Artikel stimmt wörtlich mit dem sechsten des Consensus Tigurinus, den wir nachher ohnehin zu betrachten haben, ebenso der sechste mit C. T. 10; der siebente widerlegt die römische Lehre; der achte bis zehnte zeigen, daß nicht den Creaturen Brod und Wein eine allmächtige göttliche Wirkung zugeschrieben werde; sondern daß Gott es sey, der in den Sacramenten wirke. Diesen Artikeln entspricht also C. T. 12.

Der eilfte sagt, die Sacramente (nach augustinischem Sprachgebrauch, d. h. die res visibiles in den Sacramentshandlungen) seyen sigilla einer göttlichen Operation. Im zwölften Artikel wird allein den Gläubigen, die hier wieder unter dem Titel der „electi“ auftreten, der Empfang Christi zugesprochen — die alte Lehre vom Syngramma, von Bucer, von Calvin in Straßburg. Wichtig ist nur noch der sechzehnte Artikel, wo es heißt: Haec utilitas, quam ex sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, restringi minime debet (wörtlich wie C. T. 20). Will hier Calvin etwa sagen, der Empfang Christi falle keineswegs immer mit dem Akt des Genusses von Brod und Wein zusammen? Das kann er schlechterdings nicht haben sagen wollen; denn schon den 23. Aug. 1544 schreibt er ja an Viret (wie oben bemerkt): non modo figurari in Coena communionem, quam habemus cum Christo, sed etiam exhiberi, nec verba illic nobis dari, sed veritatem ac rem constare cum verbis. Wäre ihm nun das Essen von Brod und Wein nur eine Besieglung, daß eine Lebenseinheit zwischen uns und Christo überhaupt bestehe, und nicht vielmehr ein Siegel, daß diese jetzt neu gesteigert werde, so wäre er ja im Widerspruche mit sich selbst! Oder ist Calvin zwischen 1544 und 1549 etwa von seiner frühern Ansicht abgefallen? Wäre er das, o dann hätte er nicht so fest auf dem exhiberi bestanden! Viret schrieb ihm nämlich den 22. Febr. 1549 in Betreff jener zwanzig Artikel: Metuo, ne illud exhibendi verbum, quod prima statim fronte occurrit, ac deinceps repetis interdum, ita eorum a reliquis, quibus vestram sententiam clarissimis verbis aperitis, mentes avertat, ut, quid velitis, assequi nequeant. Aber einem Manne wie Calvin stand die Wahrheit höher als die Klugheit. Fest und starr bestand er auf dem exhiberi, und es blieb stehen [26]). Der Mann, der so auf dem exhiberi bestand, kann nicht haben sagen

---

26) Hundesh. S. 245 f.

wollen, der Akt des Essens und der Akt der Mittheilung Christi fielen zeitlich auseinander. — Er hat dies aber auch nicht gesagt. Nicht von der substantia, sondern von der utilitas des Sacramentes ist im 16ten Berner Artikel die Rede, und nicht daß die utilitas vom Sacramentsakte temporal getrennt, sondern nur, daß sie nicht auf diesen Augenblick zu „restringiren" sey, spricht er aus. Seine Lehre ist also, daß temporal mit dem Akte des Genusses von Brod und Wein eine reale objective Mittheilung der Person Christi als der Substanz des Sacramentes stattfinde, und daß daraus ein, nicht momentaner sondern dauernder und bleibender Genuß der dona Christi, seiner Rechtfertigung und seines Beistandes zur Heiligung, folge.

Der Erfolg, den die Einsendung dieser Artikel auf der Berner Synode hatte, ist im einzelnen nicht bekannt; Viret äußert sich nur im allgemeinen zufrieden mit der Synode, was freilich bedeutungsvoll genug ist [27]). Auch wissen wir, daß der romanische Triumvirat mit Haller und Musculus im besten brüderlichen Vernehmen stand; Calvin hatte zu Haller's Anstellung in Bern selber mitgewirkt [28]); vor der Synode besprach sich Calvin, der ihr nicht selbst beiwohnte, persönlich mit Haller, weil er durch ihn das beste zu erreichen hoffte [29]); Musculus war ja ohnehin nicht Zwinglianer, sondern Anhänger der Conf. Aug. im oberländischen Sinn.

Nachdem dies nun in Bern geschehen war, that Calvin auch in Zürich, bei Bullinger, weitere Schritte. Es genügte ihm nicht, nach Bucer's früherer Weise eine zweideutige Lehrformel ausfindig zu machen, in welche man sowohl die eine als die andere Lehre hineinlesen konnte, und dann zu sagen: jetzt sind wir einig. Ihm war es darum zu thun, Bullinger zu überzeugen von der Wahrheit der

---

27) Hundesh. S. 246.

28) So erzählt er in jenem Br. an Bull. vom 6. Juli 1548, und fügt bei: me enim sperare aequa omnia ab eo impetraturos.

29) Hundesh. S. 239.

calvinischen Lehre. Bis dahin hatte er ihn bloß, und auch das nur mit Mühe, überzeugt, daß er kein Lutheraner sey, daß er das Wahre an Zwingli's Lehre, die Opposition gegen die locale Gegenwart, orale Nießung und die Vergötterung der irdischen Elemente, anerkenne. Weiter war er noch nicht gekommen. Die Differenzpunkte zwischen ihm und Zwingli waren immer noch auch Differenzpunkte zwischen ihm und Bullinger geblieben. Nur ein zweites mündliches Gespräch konnte hier weiter helfen. Aber zu einer Reise nach Zürich war der Augenblick nicht günstig. Durch den steten Argwohn Bullinger's verstimmt, durch den Tod seiner eigenen Gattin gebeugt und niedergedrückt, durch die Interimsverfolgungen in Deutschland bekümmert, durch Parteiränke und Parteikämpfe im Wohnorte in Anspruch genommen, hatte er für den Augenblick keine Lust, dem steten Mahnen und Drängen Farel's zu einer Reise nach Zürich Gehör zu geben [30]. Da traf unerwartet von Bullinger selbst eine freundliche Einladung zu einer Zusammenkunft und Besprechung in Zürich ein. Calvin schreibt [31], kein Brief sey ihm je so willkommen gewesen. Zwei Tage nachher befand er sich auf der Reise [32].

Farel begleitete ihn. Nach mehrtägiger Besprechung wurde zuletzt im Verlauf von zwei Stunden der **Consensus Tigurinus** entworfen [33].

---

30) Hundesh. S. 247.

31) An Bullinger den 7. Mai 1549.

32) Calv. an Myc. (Hundesh. S. 393): Iter subito obripui, de quo biduo nihil antea cogitaveram.

33) Ebendas. Deus benedixit, ut intra duas horas constitutum inter nos fuerit, quod nunc legitis. Hundeshagen versteht dies anders. Er sagt: Die Conferenz dauerte mehrere Tage, aber schon in den ersten zwei Stunden kam man über die Hauptsachen in's Reine. Das scheint mir geradezu undenkbar, da die flüchtigste Besprechung der 26 Artikel des Cons. Tig. mehr als zwei Stunden in Anspruch nehmen muß, geschweige denn eine Unterredung, in deren Folge einerseits Bullinger auf eine neue Ansicht geführt, andrerseits die Berner Artikel (die Calvin

Er war anfangs in 20 Artikel abgetheilt; denn in seinem Brief an Bullinger vom 6. Juli 1549 nennt Calvin den jetzigen achten Artikel den „sechsten", und den jetzigen 22sten den „18ten." Wir geben ihn in der ursprünglichen Form.

I. Quum Christus sit finis Legis, et ejus agnitio totam in se Evangelii summam comprehendat, non dubium est, quin huc spectet totum spirituale Ecclesiae regimen, ut ad Christum nos ducat [34]. Sicuti per eum solum ad Deum pervenitur, qui ultimus est beatae vitae finis. Itaque, quisquis hinc vel minimum deflectet, nunquam de ullis Dei institutis rite vel apposite loquetur.

II. Quum autem Sacramenta Evangelii sint appendices, is demum et apte et utiliter de eorum natura, vi, officio et fructu disseret, qui a Christo exordietur. Neque id modo, ut obiter Christi nomen attingat, sed ut vere teneat, quorsum nobis datus sit a Patre, et quid nobis bonorum attulerit.

III. Sic ergo habendum est, Christum, quum aeternus esset Dei Filius, ejusdem cum Patre essentiae et gloriae, induisse carnem nostram, ut jure adoptionis, id quod natura proprium habebat, nobis communicaret: nempe ut si-

---

mitbrachte und zu Grunde legte) in der Cons. Tig. umgewandelt wurden. Zwar ist es mir sehr wahrscheinlich, daß Bullinger schon rein für sich, bevor er jene Einladung an Calvin schrieb, sich von der Richtigkeit der Lehre Calvin's allmählich überzeugt hatte — woher sonst jene Einladung? — dennoch reichten zwei Stunden nicht aus. Den Cons. bloß abzuschreiben reicht eine Stunde kaum aus. Calvin's Worte haben auch nicht diesen Sinn. Er sagt intra duas horas sey das, was Myconius nun lese, also der Cons. Tig., festgesetzt worden. Er giebt also hier offenbar nicht die Dauer der Unterredung an, sondern die Dauer der Zeit, welche zur Conception des Cons. Tig. nöthig war.

34) Beiläufig bemerkt, wieder ein schöner Beweis, daß die ref. Kirche kein materiales Prinzip hat!!

mus filii Dei: quod fit, dum fide inserti in corpus Christi, idque Spiritus sancti virtute, primum justi censemur gratuita justitiae imputatione; deinde regeneremur in novam vitam; quo reformati in imaginem Patris caelestis veteri homini renunciemus.

(Hier finden wir in voller Klarheit jene Lehre, die uns Theil I als die schriftgemäße erschien. Reale centrale objektive Lebensvereinigung mit Christi Person durch Vermittlung des h. Geistes. Daraus folgt: a) ein für allemal die Aneignung der ohne unser Dabeigewesenseyn erworbenen Gerechtigkeit, b) fortwährend die Kraft zu fortschreitender subjektiver Heiligung.)

IV. Ita Christus in carne sua considerandus est nobis Sacerdos, qui peccata nostra unico mortis suae sacrificio expiavit, qui omnes nostras iniquitates delevit sua obedientia, qui nobis perfectam justitiam comparavit, qui nunc intercedit pro nobis, ut accessus nobis ad Deum pateat. Considerandus est tanquam victima expiatrix, qua placatus est Deus mundo. Considerandus est frater, qui nos ex miseris Adae filiis effecit beatos Dei filios. Considerandus est reparator, qui Spiritus sui virtute reformat, quicquid in nobis est vitiosum, ut mundo vivere desinamus et carni, ac Deus ipse in nobis vivat. Considerandus est Rex, qui omni bonorum genere nos ditat, qui nos gubernat sua virtute ac tuetur, qui nos spiritualibus armis instituit, qui nos ab omni noxa liberat, qui oris sui sceptro nos moderatur ac regit. Atque ita considerandus, ut ad se Deum verum et ad Patrem nos evehat, donec impleatur illud, quod tandem futurum est, nempe ut sit Deus omnia in omnibus.

Haec spiritualis est communicatio, quam habemus cum Filio Dei, dum Spiritu suo in nobis habitans faciat credentes omnes omnium quae in se resident bonorum compotes. Cujus testificandae causa tam evangelii praedicatio

instituta, quam Sacramentorum usus nobis commendatus, nempe sacri Baptismi et sacrae Coenae.

(Nachdem bisher von dem Heil in Christo im allgemeinen die Rede gewesen, geht der Consensus jetzt auf die Sacramente über.)

V. Sunt quidem et hi Sacramentorum fines, ut notae sint ac tesserae Christianae professionis et societatis sive fraternitatis, ut sint ad gratiarum actionem incitamenta et exercitia fidei ac piae vitae, denique syngraphae ad id obligantes. Sed hic unus inter alios praecipuus, ut per ea nobis gratiam suam testetur Deus, repraesentet atque obsignet. Nam etsi nihil aliud significant, quam quod verbo ipso annunciatur, hoc tamen magnum est, subjici oculis nostris quasi vivas imagines, quae sensus nostros melius afficiant, quasi in rem ducendo: dum nobis Christi mortem omniaque ejus beneficia in memoriam revocant, ut fides magis exerceatur: deinde, quod ore Dei renunciatum erat, quasi sigillis confirmari et sanciri.

(Hier ist nun die Differenz von Zwingli sonnenklar ausgesprochen. Nach Zwingli sind die Sacramente tesserae professionis, tesserae fraternitatis, Mahnungen zur Dankbarkeit. Der Cons. Tig. giebt zu, daß sie dies alles nebenbei auch sind; aber ihrem Wesen nach sind sie Siegel der göttlichen Gnadenthätigkeit. Nicht daß sie eine andere, neue, zweite Art von Gnadenthätigkeit enthielten, als die außer den Sacramenten stattfindende; es handelt sich vielmehr in ihnen um dieselbe Eine, continuirliche, centrale persönliche Lebenseinheit mit Christo, in welcher alles subjektive Glaubensleben seinen objectiven Grund und sein Ziel hat; es handelt sich um dieselbe Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, um dieselbe Begabung mit Heiligungskräften, welche überhaupt die Früchte jener objectiven Lebenseinheit sind. Aber auf eine neue Art werden diese Gnaden in den Sacramenten ausgetheilt. Die Sacramente haben nämlich eine doppelte Bedeutung, eine doctrinelle als Symbole,

und eine pignorelle als Siegel. (Wir erinnern uns an Melanthon's „docent et testantur.") Als Symbole stellen sie der Erkenntniß das Glaubensobjekt, (die Abwaschung durch Christi Blut, und die Vereinigung mit dem, dessen Leib für uns gebrochen u. s. w.) in anschaulichen Bildern dar; subjiciuntur oculis nostris quasi vivae imagines. Als Pfänder besiegeln und bestätigen sie uns den realen, wirklichen, objectiven Empfang jener himmlischen Dinge [35].

---

35) Schenkel hat dies zweite Moment, das hier wie im Katech. deutlich ausgesprochen ist, übersehen, wenn er („Wesen des Protestantismus" I, S. 428) schreibt: „Ist . . . mit dürren Worten gesagt, daß der „Geist eigentlich schon Alles wirke, was die Sacramente auch noch „wirken könnten, so begreift man leicht, daß Calvin die theologische „Nothwendigkeit des Sacraments nur dadurch retten kann, daß er sie „auf das subjective Bedürfniß des Menschen zurückführt, der „Figu„ren" oder „Spiegel" zur Anschauung himmlischer Güter brau„che." — Aber Calvin sind die Sacramente eben nicht bloß Spiegel, sondern zweitens auch Siegel. Calvin ist über das Dilemma, daß wenn der h. Geist alles wirke, für die Sacramente nichts mehr übrig bleibe, hinaus. Jenes „Alles", was der h. Geist wirkt, fällt eben für Calvin nicht in eine Masse zusammen, sondern theilt sich in viele consecutive, organische Einzelakte. Und nun lehrt er ganz consequent, daß das Sacrament ein Pfand und Siegel eines solchen nunmehr eintretenden neuen Aktes des h. Geistes sey. Fragt man also, ob das irdische Element im Sacramente das operans sey oder der h. Geist, so antwortet Calvin richtig: der heil. Geist. Fragt man, ob mit dem Sacrament eine neue Steigerung der Geisteswirkung eintrete, oder bloß die zuvor schon vorhandene, so antwortet er ebenso richtig: eine neue. Etwas „schielendes" läßt sich also in Calvin's Lehre nicht entdecken. Im Grunde hat Calvin selbst schon die beste Antwort gegeben, die sich auf jene Worte Schenkels geben läßt, in der Expositio: Ceterum nequis objiceret, signis quoque suas esse partes, ne frustra data sint: mature illic occurrimus, sic Deum illorum uti ministerio, ut neque vim ipsis suam infundat, nec quicquam deroget Spiritus sui efficaciae. Quid etiam hic requirent boni viri? Deum per

Ob dies bloß unsere Auslegung, oder die eigene Calvin's sey, dies zu entscheiden sind wir Gottlob nicht in Verlegenheit. Hören wir die dem Cons. Tig. in offizieller Eigenschaft angehängte Expositio Calvini. Da sagt er von Luther: Scio, quam multa hyperbolice ei in contentione excidant; sed quoties piis et integris judicibus maxime plausibilem volebat causam suam reddere, qua de re professus est se habere certamen? Nempe, quod ferre non posset, Sacramenta externas tantum confessionis notas censeri, non etiam divinae erga nos gratiae tesseras ac symbola; deinde, quod indignum statueret, vacuis et inanibus figuris conferri, quum in illis vere testetur Deus, quod figurat, et simul arcana virtute praestet atque impleat, quod testatur. Dies erkennt Calvin als das wahre Moment in Luther an. Dann sagt er von den deutschen Theologen: Quod si haec non deliniendis simplicium auribus, sed ingenue testantur: dum nos ex altera parte fateri audiunt, Sacramenta neque inanes esse figuras, neque externa tantum pietatis insignia, sed promissionum Dei sigilla, testimonia spiritualis gratiae ad fidem fovendam et confirmandam, item or-

---

Sacramenta agere volunt? Hoc docemus. — In eo vertitur quaestionis status: soline Deo in solidum adscribere conveniat omnes salutis nostrae partes, an ejus laudis partem ipse ad Sacramenta derivet, dum illis utitur? Quis nisi omnis verecundiae expers de hoc capite contendere audeat? — Unde perspicere cuivis promptum est, modo maneat Deo, quod suum est, nos Sacramentis nihil detrahere. Certe quam magnifice alibi verbi praedicationem extollat Paulus, satis notum est. Qui fit ergo, ut (1 Cor. 3, 7) nunc vere in nihilum eam redigat? nisi quia, ubi ad Dei comparationem venitur, illum unicum bonorum omnium agnosci autorem aequum est, qui sic libere utatur creaturis, ut suo arbitrio per illas, quatenus visum est, agat. Nec vero terrenis elementis fit injuria, si Dei spoliis non ornantur.

gana esse, quibus **efficaciter** agit Deus in suis electis, ideoque, licet a rebus signatis distincta sint signa, non tamen disjungi nec separari, data esse, ut, quod verbo suo pollicitus est Deus, sanciant et confirment, ac praesertim arcanam, quae nobis cum Christo est, communicationem obsignent: certe nihil restat causae, cur nos rejiciant in hostium numerum. Quid enim? Quum ubique, sicut nuper dixi, clament sibi non aliud esse propositum, nisi ut valeat haec doctrina: Sacramentis Deum uti tanquam adminiculis ad fidem fovendam et augendam, inculptas illis esse aeternae salutis promissiones, ut eas conscientiis nostris offerant, neque vacua rebus esse signa, quia Deus illis Spiritus sui efficaciam conjungat: his omnibus concessis, quid jam obstat, quominus manum libenter porrigant? Er beruft sich nun vollends auf die Augsburgische Confession. Et ne derivata singulorum scripta evolvere et excutere necesse sit: in consensu nostro reperient lectores, quicquid continet edita Ratisbonae confessio, quam Augustanam vocant [36]); modo ne crucis metu ad captandam Papistarum gratiam flectatur. Verba sunt: „in sacra Coena cum pane et vino vere dari „Christi corpus et sanguinem." Absit vero, ut nos vel Coenae symbolo auferamus suam veritatem, vel pias animas tanto beneficio privemus. Dicimus ergo, ne sensus nostros frustrentur panis et vinum, externae eorum figurae verum effectum esse conjunctum, ut corpus et sanguinem Christi ibi recipiant fideles.

Wir kehren nun zu den Artikeln des Consensus zurück, und finden in den nun folgenden Artikeln selber genau dieselbe Lehre ausgesprochen.

---

36) Ein neuer Beweis, daß Calvin die Variata unterschrieben hat. Die Regensburger Ausgabe ist es, die ihm bekannt ist.

VI. Quum autem vera sint, quae nobis Dominus dedit gratiae suae testimonia et sigilla, vere proculdubio praestat ipse intus suo Spiritu, quod oculis et aliis sensibus figurant Sacramenta: hoc est, ut potiamur Christo, tanquam omnium bonorum fonte; tum, ut beneficio mortis ejus reconciliemur Deo, Spiritu renovemur in vitae sanctitatem, justitiam denique et salutem consequamur, simulque pro his beneficiis olim in cruce exhibitis gratias agamus.

VII. Quare, etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas: tamen non disjungimus a signis veritatem; quin omnes, qui fide amplectantur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere, adeoque et qui dudum participes facti erant Christi, communionem illam **continuare et reparare** fateamur.

Deutlicher kann es doch nicht ausgesprochen werden, daß ein momentaner neuer Steigerungsakt der Lebensgemeinschaft mit Christo im Sacramente stattfinde!

Bisher war im Gegensatz zum Zwinglianismus gesagt, daß mit dem äußeren Akte ein realer objektiver Akt göttlicher Operation verbunden sey. In den folgenden vier Artikeln wird gezeigt, daß hiemit nicht den irdischen Elementen als solchen eine göttliche Kraft zugeschrieben werde, sondern daß jenes Zusammenfallen einer göttlichen Wirkung mit dem äußeren Akte in der **Verheißung** seinen Grund habe, daß Gott allezeit gleichzeitig mit dem äußern Akte jene himmlische Wirkung wolle eintreten lassen [37].

VIII. Neque enim ad Signa nuda, sed potius ad promissionem, quae illic annexa est, respicere convenit. Quatenus ergo in promissione illic oblata proficiat nostra fides,

---

37) Vgl. hiezu die am Ende von Anm. 35 angeführte Stelle aus der Expositio consensus.

eatenus ista vis et efficacia, quam dicimus, se exseret. Ita materia aquae, panis aut vini, Christum nequaquam nobis offert, nec spiritualium ejus donorum compotes nos facit; sed promissio magis spectanda est, cujus partes sunt, nos recta fidei via ad Christum ducere, quae fides nos Christi participes facit.

Was er hier will, ist klar. Er will sagen, in der promissio liege die Kraft des Sacraments. Was er aber sagt, was er folgert, ist zweideutig und schief. Es sieht fast so aus, als ob unser subjektiver Glaube zum Agens, das Christum zu uns bringe, gemacht werde, d. h. als ob Christus durch eine Glaubensthat von unsrer Seite uns gebracht werde. So sieht es aus, wenn man das quatenus — eatenus, und das „participes facit" liest. Und doch kann er das nicht haben sagen wollen, wie er ja noch in der Expos. sagt: Hinc colligimus, non esse humanas actiones, quarum auctor est Filius Dei, quibus praesidet, in quibus tanquam exserta e caelo manu virtutem suam profert. Der Grund jener schiefen Ausdrucksweise liegt in seiner Einmengung der Prädestinationslehre. Penes liberum et gratuitum Dei arbitrium est (sagt er in der Expos.) dare, quibus voluerit, ut in signorum usu proficiant. Das führte ihn irre. Weit entfernt, dem subjektiven Thun des Menschen zuviel zuzuschreiben, schrieb er ihm vielmehr gerade umgekehrt zu wenig zu; weit entfernt, eine menschliche Glaubensthat zu dem operans im Sacrament zu machen, führte er vielmehr selbst jenen Glaubenszustand, welcher die Bedingung des Empfangs Christi ist, unmittelbar auf eine absolute und irresistible Gottesthat zurück. Soviel für einstweilen, um einem Mißverständniß vorzubeugen. Wir werden später von diesem faulen Fleck der calvinischen Abendmahlslehre — dem einzigen, den sie hat — noch ausführlicher zu reden haben.

IX. Hinc concidit eorum error, qui in elementis obstupescunt, et illic affigunt salutis suae fiduciam. Quum Sacramenta a Christo separata nihil sint quam inanes larvae:

et in ipsis omnibus haec vox clare personet, non alibi quam in solo Christo haerendum, nec aliunde petendam esse salutis gratiam.

X. Praeterea, si quid boni nobis per Sacramenta confertur, id non fit propria eorum virtute, etiam si promissionem, qua insigniuntur, comprehendas. Deus enim solus est, qui Spiritu suo agit. Et quod Sacramentorum ministerio utitur, in eo neque vim illis suam infundit, neque Spiritus sui efficaciae quicquam derogat; sed pro ruditatis nostrae captu ea tanquam adminicula sic adhibet, ut tota agendi facultas maneat apud ipsum solum. Itaque, quemadmodum Paulus admonet, eum, qui plantat aut rigat, nihil esse: sed unum Deum, qui dat incrementum: ita et de Sacramentis dicendum est, ea nihil esse, quia nihil profutura sint, nisi Deus in solidum omnia efficiat. Organa quidem sunt, quibus efficaciter, ubi visum est, agit Deus; sed ita, ut totum salutis nostrae opus ipsi uni acceptum ferri debeat. Constituimus ergo, unum esse Christum, qui vere intus baptizat, qui nos in Coena facit sui participes, qui denique implet, quod figurant Sacramenta: et sic quidem uti his adminiculis, ut totus effectus penes ejus Spiritum resideat.

XI. Sic interdum Sacramenta vocantur Sigilla, dicuntur fidem alere, confirmare, promovere: et tamen solus Spiritus proprie est sigillum, et idem fidei inchoator est et perfector. Nam haec omnia Sacramentorum attributa inferiore loco subsidunt, ut ne minima quidem salutis nostrae portio ab unico autore ad creaturas vel elementa transferatur.

Die folgenden drei Artikel zeigen die Nothwendigkeit des Glaubenszustandes und somit des Erwähltseyns als der Bedingung des Empfangs Christi.

XII. Propterea sedulo docemus, Deum non promiscue vim suam exercere in omnibus, qui Sacramenta recipiunt,

sed tantum electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat, quam quos praeordinavit ad vitam: ita arcana Spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi, quae offerunt Sacramenta.

XIII. Hac doctrina evertitur illud Sophistarum commentum, quod docet, Sacramenta novae Legis conferre gratiam omnibus non ponentibus obicem peccati mortalis. Praeterquam enim quod in Sacramentis nihil nisi fide percipitur: tenendum quoque est, minime alligatam ipsis esse Dei gratiam, ut, quisquis signum habeat, re etiam potiatur. Nam reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hos solos pervenit.

XIV. Certum quidem est, offerri communiter omnibus Christum cum suis donis, nec hominum incredulitate labefactari Dei veritatem, quin semper vim suam retineant Sacramenta; sed non omnes Christi et donorum ejus sunt capaces. Itaque ex Dei parte nihil mutatur; quantum vero ad homines spectat, quisque pro fidei suae mensura accipit.

Das ist falsch. Und es ist nun der Augenblick gekommen, wo wir von jenem faulen Fleck des Consensus Tigurinus des weiteren zu reden haben. Wenn man behauptet, dem Zwinglianismus gegenüber habe Calvin sich accommodirt, und von seiner ursprünglichen Lehre etwas abgelassen, so ist das handgreiflich unwahr; das haben wir zur Genüge gesehen. Den Differenzpunkt gegen Bullinger anlangend, hat Calvin auch nicht ein Jota nachgegeben; daß die irdischen Elemente nicht für sich und aus eigner Kraft wirkten, sondern Siegel einer gleichzeitigen Wirkung Christi seyen, hatte er ja schon zu Straßburg gelehrt; er hatte sich also dem Zwinglianismus in der Sache um nichts genähert, sondern nur in der persönlichen Anerkennung seiner Vertreter. Während er nämlich noch zwei Jahre zuvor diese ganze Auffassung wahrhaft verachtet hatte, so sah er nun ein, daß sie etwas Wahres allerdings anstrebe; wie nämlich das Wahre an Luther die Opposition gegen die

leeren Figuren sey, so sey das Wahre an den Zwinglianern die Opposition gegen die Vergötterung der creatürlichen Zeichen [38]. Dies Wahre am Zwinglianismus hatte er aber nicht etwa jetzt erst gelernt, sondern stets schon in seiner eigenen Lehre besessen. Daß er also in irgend einer Weise dem Zwinglianismus Concessionen gemacht habe, ist eine reine Chimäre! Nichts destoweniger drängt sich dem Leser des Consensus das Gefühl auf, er habe hier nicht mehr völlig die alte Lehre Calvin's vor sich. Worin die Aenderung lag, haben wir schon vorhin angedeutet. Nicht in einer Condescendenz gegen den Zwinglianismus, sondern in der Beziehung der Prädestinationslehre auf das h. Abendmahl.

Ich bin früher selbst einmal eifriger Anhänger der absoluten Prädestinationslehre gewesen [39]. Ich finde hier Veranlassung zu der Erklärung, daß ich jetzt ein ebenso entschiedener Gegner jener Lehre bin und bleiben werde, weil ich sie als eine nicht in der h. Schrift gelehrte klar und bestimmt erkannt habe. Den exegetischen Beweis zu führen, ist hier nicht der Ort. Einige dogmatische Bemerkungen kann ich nicht übergehen, da ich durch sie meine weiteren Bemerkungen über den Consensus begründen muß. Die h. Schrift lehrt nicht, der natürliche Mensch sey unfähig zu jeder guten Willensregung; sondern sie lehrt, er sey unfähig, aus eigner Kraft vor Gott gerecht zu werden. Sie schreibt ihm ein Gesetz, ein Wis=

---

38) So sagt er in der Expos.: A contemptu porro ea satis superque hoc unum vendicat, non modo bonorum omnium, quae nobis semel in Christo exhibuit Deus et nos quotidie percipimus, esse tesseras, sed externae eorum repraesentationi conjunctam esse Spiritus efficaciam, ne jejunae sint picturae. Jam vero quam sollicite ex altera parte cavenda sit superstitio, non modo aetatum omnium experientia docet, sed unumquemque nostrum propria ruditas convincit ... Ita et illis perperam affingitur salutis fiducia, et, quod unius Dei proprium erat, indigne ad illa transfertur.

39) Vgl. mein Schriftchen: „Die Prädestinationsfrage“ Erlangen 1840.

sen von gut und bös, wenn auch ein vielfach verdunkeltes, zu (Röm. 2, 14 ff.) und ein *Trachten* nach unvergänglichem Wesen (Röm. 2, 7) und ein theilweises *Thun* des Guten (Röm. 2, 14). Der Hauptfehler der ganzen älteren Behandlung der Prädestinationslehre lag nun darin, daß man nach *einem einzelnen Augenblick* im Menschenleben suchte, von dem die Entscheidung für die Ewigkeit abhängen sollte. „Hat der Mensch *vor* seiner Bekehrung Kraft, Gutes zu wollen? z. B. die Predigt des Heiles anzuhören? Nein. Folglich, wenn er sie anhörte, so war dies ein irresistibles Werk des h. Geistes in ihm. Hat er *in* seiner Bekehrung Kraft, etwas Gutes zu wollen? z. B. das Wort von der Gnade zu ergreifen? Nein. Also, wenn er es ergriff, war dies ein irresistibles Werk des heil. Geistes in ihm. Hat er *nach* geschehener Bekehrung einen Augenblick lang Wahlfreiheit? Nein. Sein alter Mensch tendirt fort und fort, wiederabzufallen. Fällt er nicht ab, so ist dies eine fort und fort stattfindende Wirkung des heil. Geistes in ihm.“ Daraus folgt dann freilich, daß alles Verhalten des Menschen Resultat einer irresistiblen Gotteswirkung ist. Sehr verkehrt! Die ganze Voraussetzung, daß das Dilemma, entweder im Glauben zu beharren, oder abzufallen, je sich auf Einen Zeitmoment zusammendränge, ist falsch. Dem Abfall vom Glauben geht eine ganze Geschichte seiner Genesis voraus! Jede *einzelne* Sünde, auch eine kleine, jeder kleinste Sieg der Sündenlust über die Heiligung, ist *Sünde gegen den Glauben*, ist ein kleiner Schritt zur Ertödtung des neuen Lebens. Einzelnen Sünden aber nachzugeben oder sie zu überwinden, *dies steht in unsers freien Willens Macht* (Röm. 8, 2). Das einmal angenommene Wort von der Rechtfertigung, weit entfernt unsern Willen magisch umzukehren aus einem bösen in einen guten, macht uns vielmehr wirklich *wahlfrei*, macht uns frei von der *Sklaverei* des nach Gutem sich *sehnenden* Willens unter der Sünde. Es steht *in unserer Macht*, jeden Augenblick dem Zuge des heil. Geistes entweder zu folgen oder zu widerstehen. Das Gesammtresultat hängt nun nicht von *einem* solchen Augenblick ab, sondern von dem Erfolg *aller*. Jede Einzelsünde führt das Herz

ein Stück von Christo hinweg; man kann aber immer noch wieder umkehren. Man kann aber auch, wenn man die Zeit der Gnade und Umkehr versäumt, am Ende so sich in die Sünde verstricken, daß man nicht wieder umkehren kann. Das ist dann die Verstockung, der Abfall. Gottes Wahl richtet sich nach der Präscienz der Resultate unsers Gesammtlebens.

Das ist der Fehler der Prädestinatianer (und war mein eigener früherer Fehler), daß sie den Gegensatz von Perseveranz und Abfall abstrakt fassen, und nicht die einfache Sünde als Anfang des Abfalls begreifen. Daher jene Leugnung der Wahlfreiheit; daher jenes decretum absolutum, bei welchem man sich vergeblich nach der — Gerechtigkeit Gottes umsieht! Calvin blieb nun bei jener Abstraction stehen. Was war die Folge? Zwar nicht die objektive Realität, wohl aber gerade umgekehrt die feinste subjektive Bedeutung des h. Abendmahls ging ihm verloren. Er bezog es nicht mehr auf jenen feinen Kampf zwischen der Macht der Sünde und der Macht Christi im Herzen. Er hatte nicht Kämpfende, er hatte Menschen vor sich, bei denen der Kampf von Ewigkeit her entschieden war. Nun hatte er sehr richtig gelehrt a) daß mit dem äußern Akt ein göttlicher Akt der objektiven Mittheilung Christi verbunden sey b) daß die Bedingung der subjektiven Aufnahme Christi das Vorhandenseyn eines Glaubenszustands sey. Allein dieser Glaubenszustand selbst sollte nun durch eine irresistible Wirkung des heil. Geistes in uns hervorgerufen und gesteigert werden. So kam Calvin erstlich darauf, den Glauben aller, die eine Zeitlang wirklich geglaubt hatten und dann abgefallen waren, für einen Scheinglauben zu erklären, und ihnen auch für die Zeit ihres Glaubens den Genuß Christi abzusprechen; zweitens, eine doppelte Wirkung des h. Geistes anzunehmen, welcher erstlich Christum objektiv zu allen Communicanten bringen, und allen anbieten, zweitens aber die Herzen der von Gott erwählten allein so zubereiten sollte, daß sie den objektiv ihnen gebrachten Christus auch subjektiv in sich aufnehmen konnten. Daraus folgte aber ein Drittes. Der durch

diese zweite Wirksamkeit des h. Geistes hervorgerufene Glaubenszustand nicht allein, sondern auch der auf diese Weise nach Gottes Willkühr hervorgerufene Glaubensgrad wurde zur „mensura“, zum Maaße, wie weit und wie sehr und wie kräftig der Communicant Christum in sich aufnehmen könne. Es ist ganz klar, daß nun doch eine Glaubensthat als das nos participes faciens aufgefaßt wurde. Anstatt einzusehen, daß der schwächste subjektive Glaube, wenn er nur aufrichtig sey, Christum real und ganz empfange, und dann hiedurch, durch den sich mittheilenden Christus, gesteigert werde zu einem stärkeren Glauben, anstatt dessen sollte der Glaube vorher, ehe er Christum empfing, durch eine magische, irresistible Geisteswirkung dahin gesteigert werden, um Christum bis auf einen gewissen Grad in sich aufnehmen zu können. Wozu diente dann aber dies Aufnehmen Christi, wenn der Glaube zuvor schon gesteigert war?!

Auf diese Frage antwortet nur allzudeutlich der 14te Artikel. Hier wird nicht bloß gelehrt, daß das Genus der Lebensvereinigung im Abendmahl dasselbe Genus der centralen Lebenseinheit sey, wie außer demselben; sondern es wird im Grunde auch gesagt, daß der Grad der Einheit mit Christo, die man im h. Abendmahl habe, dem Grade von Glauben — also wieder von Lebenseinheit mit Christo — entspreche, den der h. Geist zuvor schon gewirkt habe. Und so wird im 15ten Artikel der richtige Satz, daß die utilitas des Sacramentes nicht temporal mit dem Genuß zusammenfallen müsse, fälschlich dahin ausgedehnt, daß auch die göttliche Gnadengabe selber, die man im Sacrament empfange, nicht momentan mit demselben zusammenzufallen brauche.

XV. Quemadmodum autem nihilo plus Sacramentorum usus in fidelibus conferet, quam si abstinerent, imo tantum illis exitialis est: ita extra eorum usum fidelibus constat quae illic figuratur veritas. Sic Baptismo abluta sunt Pauli peccata, quae jam prius abluta erant. Sic idem Baptismus Cornelio fuit lavacrum regenerationis, qui tamen jam Spiritu

sancto donatus erat [40]). Sic in Coena se nobis communicat Christus, qui tamen et prius se nobis impertierat et perpetuo manet in nobis (Soweit ist alles ganz richtig.) Nam quum jubeantur singuli se ipsos probare, inde consequitur, fidem ab ipsis requiri, antequam ad Sacramentum accedant. (Ein Glaubenszustand freilich, aber nicht ein Glaubensgrad, nach dem sich die mensura der Mittheilung Christi zu richten hätte!) Atqui fides non est sine Christo, sed quatenus Sacramentis confirmatur et augescit fides, confirmantur in nobis Dei dona, adeoque quodammodo augescit Christus in nobis et nos in ipso. (Da ist nun die subjektive Glaubenssteigerung offen als das die Vereinigung wenn auch nicht allein bewirkende doch mitbewirkende hingestellt. Der eine Faktor, die objektive operatio des h. Geistes, die Christum zu uns bringt, ist nicht geleugnet; aber der Erfolg hängt vorzugsweise von dem andern Faktor, von unserm Greifen nach Christo ab. Freilich vergessen wir nicht, daß dies unser Greifen nach Calvin ein selbst wieder vom h. Geist gewirktes war. Nur wird dadurch die Sache an sich nicht besser!)

XVI. Utilitas porro, quam ex Sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, minime restringi debet (soweit ist's richtig); perinde acsi visibile signum, dum in medium profertur, eodem secum momento Dei gratiam (dieser allgemeine, auch auf die Substanz und nicht bloß auf den Nutzen des Sacraments beziehbare Ausdruck ist entschieden falsch)

---

40) Soweit hat der Cons. freilich unleugenbar Recht. Aber darum ist eben ein Unterschied zwischen der Taufe und dem h. Abendmahl! Der einmalige Augenblick des innern Eintrittes in die Lebenseinheit mit Christo läßt sich nicht äußerlich berechnen und die Taufe nicht hienach einrichten. Sie kann vorangehn oder folgen. Aber folgt daraus, daß die Steigerungen jener Einheit nicht zusammenfallen mit den Akten, worin ein gnadedürftiges Herz seinen Herrn sucht und laut seinem Worte ihn auch zu finden und zu erlangen hoffen darf?

adveheret. Nam qui in prima infantia baptizati sunt, eos in pueritia vel ineunte adolescentia, interdum etiam in senectute regenerat Deus 41). Ita Baptismi utilitas ad totum vitae decursum patet, quia perpetuo viget, quae illic continetur promissio. Et fieri interdum potest, ut sacrae Coenae usus, qui in actu ipso propter incogitantiam vel tarditatem nostram (!) parum prodest, fructum deinde suum proferat.

Ehe wir von diesen Sätzen, welche eine Einmengung der Prädestinationslehre in die Abendmahlslehre, und dadurch eine Trübung der letzteren enthalten, Abschied nehmen, wiederholen wir noch einmal: Von einer Nachgiebigkeit gegen den Zwinglianismus ist hier keine Rede, und nicht diese, sondern

41) Insofern man unter regeneratio die volle bewußte Wiedergeburt versteht, ist dies freilich richtig. Insofern es sich aber darum handelt, ob nicht dasjenige, was wir Theil I, S. 60 ff. als „geistliche Empfängniß" bezeichnet haben, momentan mit der Kindertaufe zusammenfalle, so werden wir da, dem Cons. Tig. entschieden widersprechend, mit Ja antworten. Zu bemerken ist, daß Calvin selbst später die Theorie des Cons. Tig., auch speciell was die Taufe betrifft, verlassen hat. In der Inst. 1559 lesen wir (III, 16, 17): At quomodo, inquiunt, regenerantur infantes, nec boni nec mali cognitione praediti? Nos autem respondemus, opus Dei, etiamsi captui nostro non subjaceat, non tamen esse nullum. Porro infantes, qui servandi sint (ut certe ex ea aetate omnino aliqui servantur) ante a Domino regenerari minime obscurum est. Nam si ingenitam sibi corruptionem e matris utero secum afferunt, ea repurgatos esse oportet, antequam in regnum Dei admittantur. Hier redet er von Kindern, die frühe sterben. Aber ganz allgemein sagt er §. 18: Si absolutissimum in Christo habemus gratiarum omnium exemplar, quibus filios suos Deus prosequitur, hac quoque parte scilicet documento nobis erit, infantiae aetatem non usque adeo a sanctificatione abhorrere. — Negamus .... non posse Dei virtute regenerari infantes; quae illi tam facilis et prompta est, quam nobis incomprehensa et admirabilis.

einzig und allein jene Einmengung der Prädestination war es, welche Calvin dazu brachte, neben der objektiven Wirkung des h. Geistes, als dem ersten, Christum objektiv zu uns bringenden Faktor, den subjektiven (nach Calvin ebenfalls schlechthin vom h. Geist gewirkten) Glauben in der Art als zweiten Faktor zu urgiren, daß er nicht bloß das Vorhandenseyn eines (wenn auch noch so schwachen) Glaubenszustandes zur Bedingung des Empfangs Christi machte, sondern einen bestimmten vor dem Genuß vorhandenen Glaubensgrad als das Maaß des Empfangs Christi betrachtete. Wir fügen aber sogleich hier die weitere Bemerkung bei, daß in allen folgenden Schriften Calvin's sich von dieser Schiefheit keine Spur mehr findet, wie wir seinerzeit uns überzeugen werden.

Die letzten vier Artikel enthalten Widerlegungen der localen Gegenwart, Transsubstantiation, Ubiquität und der Adoration der Hostie.

XVIII. Praesertim vero tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus quatenus homo est, non alibi quam in caelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere.

XIX. Proinde, qui in solemnibus Coenae verbis: Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus: praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id, quod significant. Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen, quum passim in Scripturis ejusmodi locutiones occurrant: et nos sic loquendo nihil afferimus, quod non apud vetustissimos quosque et probatissimos Ecclesiae scriptores exstet.

XX. Hoc modo non tantum refutatur Papistarum commentum de transsubstantiatione, sed crassa omnia figmenta atque futiles argutiae, quae vel caelesti ejus gloriae detrahunt vel veritati humanae naturae minus sunt consentaneae. Neque enim minus absurdum judicamus, Christum sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transsubstantiare in corpus ejus. Ac ne qua ambiguitas restet, quum in caelo quaerendum Christum dicimus, haec locutio locorum distantiam nobis sonat et exprimit. Tametsi enim philosophice loquendo supra caelos locus non est; quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et caelo ut loco continetur, necesse est, a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto caelum abest a terra.

XXI. Quod si imaginatione nostra Christum pani et vino affigere fas non est, multo minus licet eum in pane adorare. Quanquam enim panis in symbolum et pignus ejus quam habemus cum Christo communionis nobis porrigitur: quia tamen signum est, non res ipsa, neque rem in se inclusam habet aut affixam, idolum ex eo faciunt, qui mentem suam in eum convertunt.

Berücksichtigen wir nun jene Schwächen des Cons. Tig., die er durch Einmischung der Prädestination empfangen, so werden wir das Urtheil fällen müssen, daß er, mit absolutem Maaßstabe gemessen, keine vollendet reine Lehre enthalte; und wir werden uns in der Folge darnach umzusehen haben, ob und wie die calvinische Abendmahlslehre von diesen Flecken gereinigt worden sey. Fassen wir dagegen einzig und allein den Gegensatz in's Auge, um welchen es sich 1549 handelte, den Gegensatz von zwinglinischer und calvinischer Abendmahlslehre, so werden wir mit Freuden anerkennen müssen, daß im Cons. Tig. ein voller, ehrlicher, offener und auf die reinste Art erfochtener Sieg des Calvinismus über den Zwinglianismus vorliege.

Ein voller Sieg. Zunächst war es zwar ein Privatakt zwi-

schen Calvin und Bullinger sammt der Zürcher Stadtgeistlichkeit, und der Consensus wurde ebendeshalb noch nicht sogleich veröffentlicht. Vielmehr beantragte nun Calvin selbst nach seiner Rückkehr von Genf aus noch einige Verbesserungen, und so erhielt der Cons. Tig. nun erst seine jetzige Gestalt [42]. Er wurde nun den übrigen schweizeri-

---

42) Calv. an Bull. 6. Juli 1549 (bei Hundesh. S. 389 ff.) — Primum ubi dicimus: „Christum in carne sua considerandum esse Sacerdotem, Regem,“ tum continuo post subjicimus: „haec spiritualis est communicatio.“ Hoc certe nimis est abruptum. So schlägt er nun vor, zwischen beiden Sätzen noch einmal die, zuvor schon gegebene, Idee der centralen Einheit zu wiederholen in folgenden Worten: „Porro, ut se „talem nobis exhibeat Christus, ac ejusmodi nobis effectus proferat, „unum cum ipso nos effici et in ejus corpus coalescere oportet, quia „non aliter vitam in nos suam diffundit, nisi dum caput nostrum „est, ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem junc„turam subministrationis secundum operationem in mensura cujus„que membri, augmentum corporis facit.“ Im sechsten Artikel schlug er zu den Worten: „fide vero perceptis a nobis“ den Zusatz vor: „et „quae quotidie percipimus,“ weil nämlich im Context nicht allein von der Rechtfertigung, sondern auch von den Kräften zur Heiligung die Rede sey. — Endlich sagt er über Artikel 18: Cogitavi, non intempestive fore, si obviam iretur quorundam dubitationi. Erunt enim proculdubio boni quidam viri, quos male habebit, nullam fieri rei mentionem, ubi signum duntaxat nominatur, praesertim cum in toto scripto verbum de carnis manducatione non fiat. Sicut autem nimium cauti esse non possumus, ne quid crassis opinionibus affine verba nostra redoleant, ita rursus studendum est, ne homines moderati recteque sentientes minus, quam quod satis est, reperiant. Er schlägt deshalb den Zusatz vor: „Quod autem carnis suae esu et „sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per „fidem Spiritus sui virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi „aliqua fieret substantiae (der materiellen Substanz) vel com„mixtio, vel transfusio, sed quoniam ex carne, semel in sacri„ficium oblata, et ex sanguine, in expiationem effuso, vitam hauria„mus.“ (Daß die substantia des Leibes und Blutes Christi in jenem

schen Kirchen mitgetheilt, und von Schafhausen, St. Gallen und Bern sogleich freudig angenommen[43]. In Neufchatel zeigte sich nur sehr geringer Widerstand[44]; nur die Basler nahmen es in kleinlicher Eifersucht übel, daß man sie nicht zu den Berathungen gezogen[45]. Bis zum Ende des Jahres 1549 erfolgte die offizielle

---

Sinn, als materielle Substanz, uns (unserm Leibe) mitgetheilt werde, hatte ja Calvin schon in seiner ersten Ausgabe der Institutio, 1535, auf das bestimmteste geleugnet, und gelehrt, nicht als substantia, sondern als virtus werde uns Christi Fleisch und Blut mitgetheilt. Vgl. §. 36. S. 416. Dies war also nichts neues.) — Jene drei Zusätze wurden nun von den Zürchern freudig acceptirt. Vgl. Bull. an Calv. den 30. Sept. 1549: Placet nobis mutata praefatio, placet, quod inserendum aut adjiciendum scripto nostro existimasti. — Man ward aber hiedurch veranlaßt, die Abtheilung des Cons. Tig. in Artikel abzuändern. Jener erste Zusatz wurde ein eigener, fünfter, Artikel; der Rest des ehemaligen vierten wurde der sechste. Der ehemalige zehnte wurde in drei gespalten, sodaß bei Itaque und Constituimus abgetheilt wurde. Der Zusatz zum ehemaligen achtzehnten wurde wieder ein eigener Artikel, und der ehemalige neunzehnte wurde in zwei getheilt bei den Worten. Ac ne qua. So wurde der Cons. Tig. gedruckt; so ist er abgedruckt bei Niemeyer S. 191 ff. Das Verhältniß beider Abtheilungen ist folgendes:

Neue:	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.
Alte:	1.	2.	3.	4.	—	4.	5.	6.	7.	8.	9.		10.	

Neue:	15.	16.	17.	18.	19.	20.	21.	22.	23.	24.	25.	26.
Alte:	11.	12.	13.	14.	15.	16.	17.	18.	—	19.		20.

43) Bull. an Calv. 30. Sept. 1549. Ministri Ecclesiarum Schaffusii et Sangalli cum gratulatione approbarunt omnia. Ministri Ecclesiae Bernensis responderunt in haec verba: „nos istam explicationem D. „Joh. Calvini nostro calculo et suffragio in solidum unanimiter ap- „prabamus, et piam rectam sanamque fatemur, agnoscimus et lau- „damus. Precamur Dominum, ut spiritum suum omnibus concedat „et in nobis confirmet, ne ex his accipiatur tergiversandi ratio.“

44) Calv. an Farel den 18. Nov. 1549. Farel an Calv. den 5. Dez. 1549.

45) Calv. an Viret, den 3. Sept. 1549.

Unterschrift von Zürich, Schafhausen, St. Gallen, Neufchatel und Genf. Die Berner Kirche mußte sich, weil der cäsaropapistische Druck des Staates ihr Fesseln anlegte, mit einer nicht offiziellen Unterschrift begnügen. Der Consensus wurde auch vielen Theologen in Deutschland, Frankreich und England (hier an Bucer, Utenhoven, Freher und Hopper) mitgetheilt [46]), und allenthalben mit Freuden begrüßt.

Der Sieg war aber auch ein reiner Sieg. Was dem tumultuarischen Treiben des herrschsüchtigen Kunz in den Jahren 1539—1546 unausführbar gewesen, das war jetzt der Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und ungeheuchelten Liebe Calvin's gelungen. „Durch Bescheidenheit und Liebe werden wir siegen," hatte Farel gesagt [47]), und darin hat er sich nicht getäuscht. Wem aber drängt sich nicht hier eine Vergleichung des Consensus Tigurinus mit der Wittenberger Concordie — nicht zu Gunsten der letzteren! — auf? Luther hatte die christliche Liebe gegen die, die seiner Meinung nach irrten, im Kampfe gegen Zwingli schwer verletzt; er fing den Streit damit an, seine Gegner als „Satansdiener" zu verdammen. Damit erreichte er nichts, brachte sie um kein Haar weiter, rief keine höhere Entwicklung ihrer Lehre hervor. Und als er die Concordie abschloß, that er es, ohne daß Einigkeit in der Lehre wirklich hergestellt gewesen wäre, that es, einen Brief der Zürcher in der Hand, worin sie die Concordie in zwinglinischem Sinn auslegten. Es war dies eine edle Inconsequenz von seiner Seite; daß er nachher sie wieder um derselben Lehre willen verdammte, war eine minder edle Inconsequenz. Calvin begann sein Werk mit der offnen Anerkennung der Brudereinheit mit solchen, die auch er noch für irrend hielt; aber er behandelte sie eben nicht als Ketzer, sondern als Leute, die etwas wahres wollten, und deren Wahrheit man anerkennen müsse, als Leute, welche die Keime zu höherer Entwicklung in ihrer Lehre trü-

---

46) Bull. an Calv., den 30. Sept. 1549.

47) Hundesh. S. 248.

gen, und deren Keime man nur zu entfalten brauche. So gelangte er durch einen seltenen Verein von Liebe und Offenheit zu dem Resultate, daß er zuletzt mit ihnen eine wirkliche Lehreinheit herstellte.

Dies aber war ein kirchenhistorisch großes Ereigniß: Der Zwinglianismus nahm den Calvinismus als höhere Entwicklung seiner selbst in sich auf. Den Keim zu dieser Anerkennung der Lebensgemeinschaft mit Christo fanden wir schon in Zwingli's frühesten Schriften. Luther's Eifern hielt die Entfaltung dieses Keimes bei Zwingli, Kunzen's Toben bei den Ueberlebenden Zwingli's zurück, und brachte es zu nichts, als daß beide sich nur immer heftiger auf die alleinige Beziehung des Todes Christi bornirten. Calvin's offene, treue, aufrichtige Liebe weckte den schlummernden Keim, und es kam den Zwinglianern zum Bewußtseyn, daß der Calvinismus nicht die Negation, sondern vielmehr die volle Entfaltung des an sich noch unvollendeten Zwinglianismus sey.

Welch ein Mann war dieser Calvin! Muß vor dem Bilde, das die Geschichte von ihm entwirft, nicht jene Schmähsucht schamvoll und erröthend verstummen, die aus dem offensten, wahrheitsliebendsten Charakter einen schlauen Intriguanten, einen pfiffigen Betrüger machen möchte? Calvin verband die ganze Gewalt und Energie Luther's mit der ganzen Milde und innern Ruhe Zwingli's. Danken wir Gott, daß seine Prädestinationslehre und die damit eng zusammenhängende düstere, humorlose Färbung seines christlichen Ernstes einen Schatten auf seine reine Gestalt wirft, und uns bewahrt vor der Gefahr, aus einem schwachen irdischen Gefäß einen Abgott zu machen. **Stercora ejus non adorabimus!**

Sechstes Kapitel.

Spannung der Confessionen.

---

§. 39.

Calvin und Westfal.

Die Ansicht hat sich uns schon früher als falsch erwiesen, daß die Kirche Augsburgischer Confession vor den fünfziger Jahren sich der calvinisch-melanthonischen Lehre widersetzt, diese als eine der protestantischen Kirche fremde, und die individuelle Ansicht Luther's von der mündlichen Nießung und localen Gegenwart als die allein in ihrem Schooße gültige betrachtet hätte. Mit großer Bestimmtheit läßt sich nachweisen, daß die zwinglinische Lehre von der protest. Reichskirche auch nach dem Abschlusse der Wittenberger Concordie als eine falsche, fremde angesehen ward; aber mit ebenso großer Bestimmtheit ergiebt sich aus allen historischen Documenten, daß Alles, was immer die reale Mittheilung Christi im Sacramente annahm, als innerhalb der Grenzen der prot. Kirche fallend betrachtet wurde, mochte man da nun nach Luther's Sinn an eine peripherische Mittheilung der Materien des Leibes und Blutes, oder nach Melanthon's, Bucer's und Calvin's Meinung an einen Akt der centralen Vereinigung mit Christi Person, mochte man an die substantia in substantia oder an den actus in actu, an die Gegenwart in Brod und Wein oder an die Gegenwart mit Brod und Wein denken. Wenn neuerdings behauptet worden

ist, daß diese beiden Ansichten nicht bloß über das Wie sondern auch über das Was der Mittheilung differiren, so ist das nicht unrichtig. Es handelte sich nicht bloß darum, ob der Leib und das Blut Christi im Brode mündlich oder mit dem Brode geistlich genossen werde; sondern es fragte sich auch, ob das, was uns mitgetheilt werde, die leibliche Materie des verklärten Leibes und Blutes, oder die ganze gottmenschliche Person des Christus, dessen Leib einst gebrochen, dessen Blut einst vergossen worden, sey. Luther dachte an die Materie; Calvin und Melanthon sahen weit tiefer ein, daß der verklärte Leib seiner Substanz nach durch und durch Kraft und nicht ein vom Geiste Christi trennbarer todter Stoff sey. Diese Differenz war also wirklich vorhanden; aber wie gesagt, beide Auffassungen galten als innerhalb der Kirche Augsburgischer Confession berechtigt. Luther selbst erklärte sich mit der Variata, zu der er den Auftrag gegeben, zufrieden, ob sie gleich die zweite Meinung nicht aus- sondern einschloß. Daß diese Variata bloß die Geltung einer Privatschrift gehabt, ist eine Chimäre. Sie ward in Worms und Regensburg den offiziellen Verhandlungen offiziell zu Grunde gelegt; zu Regensburg hat auch Calvin, wie wir sahen, als Abgeordneter der Straßburger Kirche Augsburgischer Confession sie unterschrieben. Und auf dem Frankfurter Receß wurde der melanthonische Lehrbegriff abermals offiziell wiederholt [1]), und zwar als offizielle Interpretation der Augsburgischen Confession. Weit entfernt also, daß dieser Lehrtropus der Anerkennung ermangelt hätte, ward er allmählich fast zu dem vorzugsweise geltenden, und die spezielle Ansicht Luther's und seiner engeren Anhänger trat in allen offiziellen Verhandlungen wirklich in den Hintergrund.

Beachten wir nun, wie hin und wieder bedeutende Theologen entweder geradezu sich für jene melanthonische Lehre und gegen die Lehre Luther's aussprachen, oder doch mit der ersteren zufrieden, die

---

1) S. oben §. 37. S. 473.

specifischen Termini Luther's hinwegließen. Derselbe Brenz, welcher einst im Syngramma schon wesentlich auf die nachherige calvinisch-melanthonische Auffassung hingearbeitet hatte, derselbe Brenz, welcher dem Zwinglianismus allezeit standhaft sich widersetzt und bei Bucer's Concordienwerk sehr mißtrauisch sich geäußert hatte [2]), dieser selbe Brenz schrieb einen Katechismus [3]); worin er von Taufe und Abendmahl also spricht: „Der tauff ist ein Sacrament vnd ein „göttlich waarzeichen, damit Gott der Vatter durch Jesum Christum „seinen Son, sampt dem heil. Geist, bezeugt, daß er dem getauff„ten ein gnediger Gott wolle sein, vnd verzeihe jme alle sünd „aus lauter gnad, von wegen Jesu Christi, vnd nem jn auff an kin„des statt, vnd erben aller himmelischen gütter." (Nichts von einer temporären Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe.) „Das „Nachtmal Christi ist ein Sacrament vnd göttlich waarzeichen [eine spätere Ausgabe liest: Wortzeichen] „darin uns Christus „waarhaftig vnd gegenwirtig mit brot vnd wein sein leib vnd blut „schenkt vnd darraicht, vnd vergewißt uns damit, das wir haben „verzeihung der sünden vnd ewiges Leben" [4]). Das ging über Melanthon's Lehrtropus noch nicht hinaus.

Paul Eber war vollends Melanthon's entschiedener Anhänger; wenn er meinte, auf den Grund der einfachen Einsetzungsworte hin lasse sich eine Union herstellen [5]), so gab er sich da freilich einer

---

2) Brenz an Isenmann den 31. Aug. 1535, bei Hartm. und Jäger Th. II, S. 17 f. An den Schweizern tadelt er besonders, daß sie Anstand nähmen, Schwachen, Ungeförderten das Sacrament zu reichen. — Er stimmte übrigens doch für Annahme der Concordie, falls Luther sie billigen würde.

3) Dieser wurde nachher in der Pfalz eingeführt. S. den folgenden §.

4) Hartm. u. Jäger, S. 21 ff. Seisen, Gesch. d. Ref zu Heidelberg, S. 53 f. Von welchem Punkte aus später Brenz zu einer Abweichung vom Calvinismus kam, und ob er je völlig Luther's Ansicht angenommen habe, werden wir später sehen.

5) J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der

bodenlosen Hoffnung hin. Seine eigene Lehre hat er am ausführlichsten dargestellt in seiner „Confession und Erklärung vom h. Nacht„mahl, so Dr. Paulus Eberus, weiland Professor zu Wittenberg, „Im Monat Decembris, des 1561 Jahrs zu Dreßden vff begeren „von wegen seines gnedigsten Herren des Churfürsten zu Sachsen „vbergeben" [6]). Hier bekennt er, „daß in der Nießung des heil. „Nachtmahls mit Brod und Wein, welche ihre Substanz und We„sen nicht verändern noch verlieren, sondern behalten, genossen und „empfangen werden der wahre und wesentliche Leib und das wahre „Blut unsers Herrn Jesu Christi. — Daß Christus Jesus, Gottes „Sohn, in solcher Nießung wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig „sey, und uns gleichwie in seinem ersten eingesetzten „Nachtmahl seinen wahren Leib, den er für uns am Kreuz „geopfert, und sein wahres Blut, das er zur Vergebung der „Sünden für uns vergossen, mit Brod und Wein darreiche „und gebe, und hiemit bezeuge, daß er den Gläubigen alle seine „Güter und Wohlthaten applicire und zueigne, und sie durch „die Gemeinschaft seines Leibs und Bluts zu seinen Gliedern „mache und in ihnen kräftig seyn wolle." — An Hardenberg in Bremen schreibt er [7]): „Was unser Präceptor Philippus von dieser „Span (der Ubiquität) hielt, das werdet ihr aus seiner Schrift ver„nehmen. Von der andern Controversie und Streit aber (dem h. „Nachtmahl) hielt er sich noch inne, und darf nicht wohl öffentlich „damit heraus, dieweil ihrer viele seyn, die mit großer List auf ihn „Acht haben, welche nichts andres suchen und begehren, denn daß sie „eine Gelegenheit erwischen möchten, ihn öffentlich unter dem Schein „eines angemaßten Irrthums zu verlästern; dieweil sie aber densel„ben noch nit haben, suchen sie inmittels andere schlechte und geringe

---

Reformation mit dem Herzog Albrecht von Preußen S. 247. — Vgl. über Eber die Monographie von Sixt: „Paul Eber."

6) In „Joannis Brentii Confession, Lehr vnd Bekenntniß vom Streit vber „den worten des h. Nachtmahls."

7) Ebendas. S. 109.

„Ding. Er hoffet aber, es solle und werde gar bald eine Zusam-„menkunft gelehrter, frommer Leut werden; alsdann will er seine „Meinung öffentlich erklären. Ich meinestheils sehe und bekenne, „daß große wichtige Ursachen vor der Hand seyen, warum es nütze „und gut wäre, ohne längere Dissimulation und Stillschweigen frei „heraus zu sagen, was ein jeder glaubt und für wahr hält; jedoch „hoffe ich, daß er bishero seines gepflogenen Stillschweigens nicht „geringe Ursache gehabt hätte." Dieser Brief zeigt uns, wie selbst noch lange nach dem Ausbruch der späteren Streitigkeiten die melanthonische Richtung noch hoffte, die Majorität aller wahrhaft frommen Theologen für sich zu haben.

Woher kamen aber diese neuen Streitigkeiten? Was war es, das den Frieden und die durch Calvin und Melanthon wie es schien völlig zu Stande gebrachte wahre höhere Union wieder zu nichte machte? Lag die Ursache etwa in dem trüben Element, welches seit dem Consensus Tigurinus durch Einmischung der Prädestinationslehre in Calvin's Abendmahlslehre gekommen war? Er hatte zwar nimmermehr behauptet, daß die geheimnißvolle Mittheilung Christi im Sacramente durch unsere Glaubensthat geschehe; er hatte die objektive operatio arcana des h. Geistes, der Christum auf eine über alle Raumeskategorie hinausfallende Weise in uns bringe, deutlich gelehrt; aber das Maaß, in welchem wir den so zu uns gebrachten Christus aufzunehmen fähig seyen, wurde von einem bestimmten schon vorher in uns vorhandenen Glaubensgrad abhängig gemacht. Dies war durchaus unrichtig. Statt die reale objektive Mittheilung Christi als Ursache der Steigerung und Stärkung unsers Glaubenslebens zu fassen, faßte er eine ohne reale Mittheilung Christi und vor derselben, durch den h. Geist allein bewirkte Steigerung unsers Glaubens als die Ursache, die die Aufnahme Christi in uns erst möglich machen sollte. Durch die Steigerung des Glaubens sollte die Steigerung der Einheit mit Christo bewirkt werden, während (nach Theil I, S. 137) vielmehr die Steigerung der Inwohnung Christi in uns die Steigrung des Glaubenslebens zur Folge hat. Calvin fiel somit in den Begriff des nur subjectiven Glaubens

zurück, (vgl. dagegen Thl. I, S. 95), und indem er diesen vor der Mittheilung Christi durch den h. Geist allein bewirken ließ, verkannte er auch jene (Thl. I, S. 89 ff.) Wahrheit, daß der h. Geist nichts für sich in uns wirke, sondern seine ganze Wirksamkeit darin bestehe, Christum zu uns und in uns zu bringen. — Diese wesentlichen Schiefheiten der neuesten calvinischen Theorie mochten einzelne lutherische Theologen wohl fühlen, und darum stutzig und argwöhnisch auf den Cons. Tig. hinblicken, und wir werden sehen, wie der Uebertritt Brenzen's, der zuvor mit Calvin ganz einig schien, zu dem Lutherthum im engern Sinne, wirklich hier seinen Grund hatte.

Indessen hätte sich die hiedurch eingetretene Differenz leicht und einfach auf friedlichem Wege schlichten lassen. Ein guter Anfang war dazu bereits gemacht. Melanthon war es, welcher den so offen zu Tage liegenden Grund der Einseitigkeit augenblicklich durchschaute. Der Consensus Tigurinus war ihm zugeschickt worden; er gab, vorsichtig, wie er war, keine positive Erklärung ab, sondern begnügte sich, ganz einfach die Stelle, worin der Genuß der Gläubigen in einen Genuß der Erwählten verwandelt war, zu durchstreichen [8]). Calvin fand zwar, daß ein solches Verfahren, was die Art und Weise betreffe von seiner sonstigen ingenii mansuetudo abweiche, ließ sich jedoch auf wissenschaftliche Erörterungen ein, und sprach die Hoffnung aus: facile, ut spero, tota ea res inter nos expediretur. Freilich betraf Melanthon's Opposition nicht bloß die Beziehung der Lehre von der Gnadenwahl auf das h. Abendmahl, sondern vielmehr die Richtigkeit jener Lehre selbst, und man weiß, daß Melanthon nachher auch dem im Bolsec'schen Prädestinations-Streit verfaßten Consensus Genevensis abhold war [9]). Nichtsdestoweniger mußten die Einwendungen eines so hochgeehrten Freundes Calvin aufmerksam machen, und es ließ sich erwarten, daß ihm durch Melanthon die psycho-

---

8) Vgl. Calv. ad Melanth. (opp. Tom. VI, p. II, f. 145; bei Salig II, 1081.)

9) Salig II, 1082.

logische Seite der Lebenseinheit mit Christo klarer zum Bewußtseyn gebracht würde.

Wirklich finden wir denn auch, daß Calvin fortan jene Schiefheit selber entweder mit hellem Bewußtseyn corrigirte oder doch in richtiger Ahnung vermied. In keinem Falle lag hier die Ursache des neu ausbrechenden Streites. Vielmehr haben wir diese Ursache ganz wo anders zu suchen. Der gesammten philippistischen Richtung stand in Deutschland, wie bekannt, eine strengere Schule entgegen, als deren Vertreter vor allem Flacius und die Jenenser anzuführen sind. Sehen wir in der philippistischen Richtung mehr das humanistisch-biblische Element der Reformation forterben, so stellt sich uns dagegen in der flacianischen Richtung das mönchisch-dogmatische Element in scharfer Fortentwicklung dar. Wie beide Elemente schon in den adiaphoristischen und flacianischen Streitigkeiten in Conflikt gerathen waren, ist bekannt; ebenso weiß ein jeder, der seine Kirchengeschichte nicht bloß aus Compendien studirt hat, sondern tiefer in die Quellen selber eingegangen ist, welch zanksüchtige Köpfe diese Flacianer waren, und wie widerlich unchristlich sie sich bei jeder Gelegenheit benahmen [10]). Diese antiphilippistische Partei war es, welche nun auch in der Abendmahlslehre den Streitpunkt mit Begierde aufgriff.

Aber nicht etwa gegen Calvin allein, nicht etwa gegen die im Cons. Tigur. wirklich vorhandenen Einseitigkeiten, worin Calvin von Melanthon abwich, traten sie auf, wo man dann etwa noch zugestehen könnte, ein Gefühl der Wahrheit habe sie innerlich getrieben, und wo nur der zelotische Eifer zu tadeln wäre, womit sie verfuhren, und welcher sie unfähig machte, den eigentlichen Punkt, auf den es ankam, herauszufinden. Nein, gerade gegen diejenigen Momente, worin Calvin und Melanthon eins waren, richtete sich ihre Polemik, sodaß Calvin gegen sie in vollem Rechte war.

---

10) Man lese nur z. B. Salig Buch VIII, cap. 6; Buch IX, cap. 3, besonders aber Buch X, cap. 8!

Die Gegenwart Christi im Brod und die Ubiquität und der Genuß der Ungläubigen, das waren die Punkte, welche sie durchzufechten suchten, und wirklich so durchzufechten wußten, daß nicht etwa nur der Calvinismus in der Schweiz, sondern auch die bis dahin herrschende philippistische Richtung in Deutschland von der lutherischen Kirche ausgeschieden und ausgeschlossen wurde, und in der auf diese Weise construirten „lutherischen Kirche" ein Joch der Orthodoxie lastend wurde, welches die Länder, darin die philippistischen Momente noch immer die überwiegenden waren, zur Aussonderung aus dieser „lutherischen" Kirche im neuen Sinn zwang, und so die Bildung der reformirten Kirche hervorrief.

Wir unterscheiden zwei Akte in diesem unerfreulichen Proceß. Der Streit Westfal's mit Calvin ist der eine, der kryptocalvinistische Streit der andere. An den ersten schlossen sich die Heidelberger Händel, an den zweiten die Concordienformel.

Wenden wir uns vor allem dem Westfal'schen Streite zu. —

So verkehrt es ist, alle Dogmenbildung und dogmengeschichtliche Bewegung nur als ein zufälliges Spiel sonderbarer Religionsmeinungen berühmter Theologen zu behandeln, so verkehrt ist auch das entgegengesetzte Extrem, wenn man die Dogmen mit einer Art von pantheistischer Nothwendigkeit sich aus ihnen selber entwickeln läßt, und alle Rücksicht auf die in dem kirchenhistorischen Drama mithandelnden Charaktere und Persönlichkeiten hinwegwirft. Der großartige Entwicklungsproceß der Dogmen ist nicht allein durch die in dem Objekte liegenden begrifflichen Momente, sondern ebenso sehr durch die in den Subjekten zu Tage kommenden sittlichen Momente des christlichen Lebens bedingt. Auch jetzt müssen wir uns die Freiheit nehmen, der Dialektik des sittlichen Lebens neben der des Begriffes ihr Recht widerfahren zu lassen.

Der Graf Johannes Laski (a Lasco), geb. zu Warschau 1498 aus einem der ältesten und edelsten polnischen Geschlechter, und frühe zum geistlichen Stande bestimmt, war in der Schweiz durch Zwingli mit dem Evangelium bekannt geworden (1524), und obwohl

er nach seiner Rückkehr in's Vaterland sogleich Probst von Gnesen wurde, und schon zum Bischoff von Cujavien designirt war, gab er doch, sobald er sich überzeugte, daß alle reformatorischen Bestrebungen auf diesem Wege mißglücken würden, Pfründen und Vaterland auf, lebte in Ostfriesland bei seinem Freunde, dem Grafen Enno, wurde 1543 Superintendent, und folgte fünf Jahre später einem Rufe Eduards VI. nach England, als Hirte der Gemeinden, welche in Folge des Interims sich in England aus Flüchtlingen gebildet hatten. Im Jahre 1552 schrieb er, weil Calvin ihn um seine Meinung wegen des Consensus gebeten, eine Schrift über das h. Abendmahl [11]), worin er dem Consensus beipflichtete, und die Hoffnung aussprach, daß dadurch hoffentlich aller Streit über das Sacrament beendigt seyn werde.

Diese Schrift ist interessant theils durch einzelne neue Ideen, theils dadurch, daß Lasco die ganze Bewegung in ihrer historischen Fortentwicklung zu begreifen strebt. Nach einer Einleitung, worin er sich über die rechte, christliche Art ergeht, wie solche Streitigkeiten geführt werden sollten, zeigt er, wie allmählich die römische Abendmahlslehre entstanden sey. Man habe dem Brod und Wein ursprünglich nur die vis significandi, nachher die vis exhibendi et continendi zugeschrieben, dann eine unio zwischen dem signum und der res behauptet, und endlich diese unio zur Verwandlungslehre ausgebildet. Er selbst nennt die res im Gegensatze zum Zeichen „mysterium", und zeigt, wie die Evangelischen darüber einig seyen, daß in dem heil. Abendmahl zu dem signum das mysterium, nämlich der Genuß des Leibes und Blutes, hinzukomme. Nur über die Art dieses Hinzukommens sey Streit; die Einen lehrten eine prae-

---

11) Brevis et dilucida de sacramentis ecclesiae Christi tractatio, in qua et fons ipse et ratio totius sacramentariae nostri temporis controversiae paucis exponitur, naturaque ac vis sacramentorum compendio et perspicue explicatur per Joannem a Lasco, baronem Poloniae, superintendentem ecclesiae peregrinorum Londini. Lond. per Steph. Myerdmann 1552.

sentia non localis nec naturalis sed definitiva des mysteriums in dem signum, die Andern eine Vereinigung beider mittels der priesterlichen Administration (Consecration), die Dritten eine gleichzeitig mit dem signum stattfindende, aber nicht durch das signum, sondern durch die operatio spiritus sancti gewirkte, vom signum nur bestätigte Vereinigung Christi mit der Seele. Diese Vereinigung, also das mysterium im h. Abendmahl, bestehe nicht darin, daß man die substantia corporis et sanguinis Christi mündlich und leiblich zu essen bekomme, sondern darin, daß der heil. Geist den inwendigen Menschen in den Himmel emporziehe und Christus hiedurch sein Eigens, d. i. sein Fleisch und Blut, und mit demselben seine Gerechtigkeit, ferner die Kraft der Heiligung und endlich das Saatkorn der Auferstehung dem Communicanten mittheile. Das signum aber, welches uns zum Pfande dieser Mittheilung gegeben werde, bestehe nicht in Brod und Wein, sondern in dem Essen und Trinken des Brodes und Weines, in der sichtbaren Handlung, sowie z. B. bei der Beschneidung nicht die Vorhaut, sondern die Handlung des Abschneidens der Vorhaut das signum gewesen sey. Das τοῦτο in den Einsetzungsworten beziehe sich nicht auf das Brod, sondern auf die mit dem Brode vorgenommene Handlung.

War auch diese exegetische Bemerkung unhaltbar (vgl. Luk. 22, 20), so bemerken wir doch, daß hier jene Idee, welche von uns in den Worten „actio in actione“ ausgesprochen wurde, deutlich wiederholt wird [12]).

12) Daß gleichzeitig mit dem Essen des Brodes und Trinken des Weines ein realer, neuer Mittheilungsakt Christi an den Gläubigen stattfinde, hat Lasco nachher in seinem Bekenntniß, welches er zu Stuttgard (1556) vorlegte (bei Hartmann und Jäger, „Johann Brenz,“ II, S. 366 f.) noch klarer ausgesprochen. „Wir glauben und „bekennen, daß Christus der Herr, ebensowohl wahrer Gott als wahrer „Mensch, wahrhaftig und wirklich uns im Abendmahle gegenwärtig ist“ (hier die richtige Lehre von der Gegenwart im Abendmahl, nicht im Brod) „und sich uns selbst, auch seinen Leib, der für uns in den Tod

Die blutige Maria kam zur Regierung (1553) und Lasco mußte nun mit seiner irrenden Heerde England wieder verlassen. Ein Glück war es, daß man den fremden Gemeinden wenigstens freien Abzug verstattete. Aber die Unglücklichen kamen aus der Scylla in die Charybdis. Wessen der Fanatismus der antiphilippistischen Theologen fähig sey, mußten sie nun erfahren. Die Thatsache der Vertreibung dieser Flüchtlinge bildet den Anfang des Calvin-Westfal'schen Sacramentsstreites.

Hundert und fünf und siebenzig Seelen, Holländer, Franzosen, Engländer und Schotten, schifften zuerst auf zwei dänischen Schiffen sich ein, von den Predigern Lasco, Micronius und Utenhoven begleitet, während der flandrische Pastor Delönus und der französische Riverius bei denen zurückblieb, welche nicht sogleich Schiffe

---

„gegeben ward, und sein Blut, das für uns vergossen" (nicht Leib und Blut allein, sondern seine ganze Person, und somit auch Leib und Blut) „zu einer Nahrung für das ewige Leben, wahrhaft und wirksam, um „im Glauben von uns ergriffen zu werden" (der Glaube nicht Ursache des Empfangs Christi, sondern nur Bedingung und Organ, um den sich real mittheilenden aufzunehmen) „mittheilt, zugleich mit dem Brod „und dem Kelch des Nachtmahls, d. h. während wir Brod und Wein „nach seiner Einsetzung genießen." Wir sehen hieraus, daß wenn Lasco von einem „Emporziehen der Seele in den Himmel" redet, er damit nicht kann sagen wollen, der subjektive Glaube werde so gesteigert, daß er — als subjektiver Gedanke — sich in den Himmel erhebe (an Christum im Himmel denke); sondern daß jenes „Emporgezogenwerden durch den h. Geist" nur ein schiefer und ungeschickter Ausdruck ist, um jene objektive Operation des Christum zu uns bringenden heil. Geistes als eine nicht unter die Kategorie des Raumes fallende zu bezeichnen. Schief und ungeschickt nennen wir sie, weil das „emporziehen" selbst wieder der Raumeskategorie verfällt. — Wir bemerken nun aber auch, daß Lasco und nicht Calvin es war, der diese vielberufene Erhebung der Seele in den Himmel lehrte.

fanden [13]). Das eine, kleinere Schiff kam nach gefahrvoller und stürmischer Fahrt den 13. Okt. in Helsingör an. Die Flüchtlinge, den Winter vor Augen, suchten um eine Audienz beim König nach, kamen den 8ten November in Jütland an, wo Christian III. sich eben aufhielt, und wandten sich an den Hofprediger Noviomagus, welcher sie zwei Tage hinhielt, und dann in den Hofgottesdienst einladen ließ, wo er in Gegenwart des Königs eine donnernde Predigt gegen diejenigen hielt, welche die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle leugneten. Er nannte sie verdammte Ketzer, auf die ein jeder mit Fingern deuten sollte. So war ihm nämlich Lasco empfohlen durch eine Schrift des streitsüchtigen Predigers Johann Westfal in Hamburg, welcher, nachdem er sich ganz in flacianischer Manier in die adiaphoristischen Streitigkeiten gemischt, im Jahre 1552 schon eine Schrift unter dem Titel farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini, ex sacramentariorum libris congesta [14]) herausgegeben, und darin nach alter Weise die Reformirten der inneren Uneinigkeit beschuldigt und namentlich auch gegen Lasco polemisirt hatte.

Spöttisch wurde Lasco nun befragt, wie ihm des Noviomagus Predigt gefallen habe, und so wurden sie vor den König geführt, und übergaben ihm eine Supplik, worin sie baten, in Dänemark bleiben und freier Religionsübung genießen zu dürfen. Lang hingehalten, erhielten sie die Antwort, daß sie im Lande bleiben dürf-

---

13) Wir entnehmen diese Erzählung aus Utenhoven's simplex et fidelis narratio de instituta et demum dissipata Belgarum aliorumque peregrinorum in Anglia ecclesia etc. Basil. per Oporinum 1560, woraus Salig (II, 1090 ff.) einen guten Auszug liefert. In Betreff der Glaubwürdigkeit dieser Schrift macht Salig (S. 1106) mit Recht darauf aufmerksam, daß „sie zu einer solchen Zeit herausgekommen, da diejenigen noch gelebet, die es anging, sich aber in keiner Verantwortung gemeldet haben." Uebrigens trauen und folgen wir dieser Schrift auch nicht weiter, als es schon der vorsichtige Salig gethan hat.

14) Magdeb. bei Rodius 1552.

ten, wenn sie sich an die dänische Lehre und Kirche anschließen wollten. Sie erklärten entschieden, wider Gottes Wort könnten sie nicht: die Bitte um ein Colloquium mit Noviomagus blieb unerhört; in einer Privatunterredung ward dieser bis zu dem Zugeständniß gebracht, daß er unter den verdammten Ketzern nicht sie verstanden habe, und daß auch Luther die Einsetzungsworte tropisch, nämlich durch eine Synekdoche, erklärt habe. Das half aber für ihre Lage gar nichts. Vergebens klagten sie, daß man ihren Frauen und Kindern nicht einmal in so strenger Winterszeit eine Herberge verstatten wolle; vergebens beriefen sie sich darauf, daß in der Schweiz Niemand wegen lutherischer Abendmahlslehre auch nur von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werde; der College des Hofpredigers, Buscodunensis, brachte einen Brief Luther's an Jakob Probst zu Bremen zum Vorschein, worin Luther geschrieben hatte: „Wohl „dem, der nicht wandelt im Rath der Sacramentirer, noch gehet auf „dem Weg der Zwinglianer, noch sitzet, da die Zürcher sitzen." Bescheiden stellten die Flüchtlinge „dem guten Buscodunensis" vor, „daß „Luther nicht zu loben sey, wenn er die heil. Schrift so gemißbrau„chet." Dennoch behielt der Geist, in welchem jene Worte geschrieben waren, die Oberhand. Den 17ten Nov. erhielten sie den Bescheid, „sie sollten sich unverzüglich aus dem Reich packen, wo sie sich nicht „zur dänischen Lehre bekennen wollten." (Wie muß man sich vor dem Einfluß von drei Predigern und etwa 80 Seelen gefürchtet haben!) Sie baten flehentlich, daß man doch wenigstens den Greisen und Schwangern erlauben möchte, den Winter abzuwarten. Die Rücksicht auf die reine lutherische Lehre erlaubte dies nicht. Den 19. Nov. mußten sie sich auf den Weg machen, und kamen im Januar nach ausgestandenem Seesturm theils in Wismar, theils in Lübeck an, wo Micronius, der über Hamburg gereist war, mit ihnen zusammentraf. Lasco und Utenhoven waren nach Emden gereist, um dort eine Zufluchtstätte ausfindig zu machen.

Diejenigen, welche mit dem größeren Schiff angekommen waren, erhielten, nachdem sie den 3ten Nov. sich nach Copenhagen begeben und mit Erlaubniß der Obrigkeit sich Wohnungen gemiethet hatten, am 1. Dez. ebenfalls den Befehl, das Land wieder zu verlassen,

falls sie nicht die lutherische Lehre annehmen wollten. Der Geistliche, welcher hier für deren Aufrechthaltung wachte, war der Superintendent Peter Palladius. Dieser Mann ließ sich selber zum Erbarmen bewegen, als sie wegen der strengen Kälte und des tiefen Schnees flehentlich baten, ihnen nur bis zum Frühling Obdach zu gewähren, sagte auch, er glaube nicht, daß sie von Gott verdammt wären, sondern halte sie trotz des Zwiespaltes für Brüder. Allein er konnte nichts ausrichten. Den 8. Dec. erschien ein königliches Mandat, welches ihnen gebot, vor Abend des folgenden Tages das Land zu räumen. Sie „winselten und wehklagten"; sie hätten nun Wohnungen gemiethet und Holz gekauft, und nun wolle man sie forttreiben; da sie aus Copenhagen kämen (wo eben die Pest grassirte), würde man sie überdies nirgends aufnehmen; ihre Greise und saugenden Kinder würden auf der Reise elendiglich umkommen. Sie baten „um Christi willen, der nicht einen Trunk kalten Wassers würde unbelohnet lassen"; sie stellten vor, daß man mit keinem Türken so umgehen, ja keinem Hunde in solcher Jahreszeit ein Obdach verweigern würde. Aber wie konnte man auf solche Klagen Rücksicht nehmen, wo es auf Erhaltung der reinen, lutherischen Lehre ankam? Sie baten um zwei Monate, dann um einen Monat, dann um einen halben Monat Frist; umsonst, drei Tage gab man ihnen Zeit; auch erhielten sie's mit vieler Mühe, daß ein Kranker, ein Kind, und drei hochschwangere Frauen fürerst noch bleiben durften. Mit dieser Erlaubniß, sowie mit der Wohlthat, daß man den Flüchtlingen des ersten Schiffes ihre Zehrung während des ihnen verursachten langen Aufenthaltes zahlte, glaubte man sich mit dem Gebote der Bruderliebe vollständig abgefunden zu haben. Die Unglücklichen mußten im Dezembermonat sich auf dem stürmischen Sund einschiffen. „Nun so „sey's Gott geklagt" rief bei der Ankündigung des Beschlusses einer unter ihnen aus, „und dem frommen Vater im Himmel befohlen. „Kommt jemand von uns darüber zum Tode, so sey das Blut über „eurem Haupt. Der gerechte Richter wirds nicht ungerochen lassen." Als der Tag der Einschiffung da war, jagte man sie, als sie eben bei Tische waren, fort, und duldete nicht einmal, daß sie ihr Mittagsmahl beendigten.

In Wormünde bei Rostock gelandet, wurden sie in's Gefängniß gebracht, und nur dadurch frei, daß die Obrigkeit bald nachher die Ausweisung der Ketzer aus dem Lande befahl. Sie wanderten nun nach Wismar, wo der Wiedertäufer Menno Simonis, ein Samariter, ihnen alles Gutes that. Er und Micronius suchten in friedlichen Unterredungen, jedoch vergeblich, einer den andern zu bekehren. Der Herzog Johann Albert ertheilte ihnen Erlaubniß zu bleiben; aber der Prediger Smedenstede und der Pfarrer zu St. Marien, Henning Block, predigten gegen sie, und wiegelten den Pöbel auf. Man entblödete sich nicht, ihnen Schuld zu geben, sie hielten nächtliche unzüchtige Versammlungen, ein Vorwurf, wovon sie sich freilich leicht und schnell reinigten. Block ließ Micronius eines Tages zu sich bescheiden; als er aber kam, rief er ihm zur Thür hinaus entgegen, er solle nicht näher kommen; er wolle mit solchen Schwärmern, Sacramentirern und Ketzern nichts zu thun haben. Es gelang, ein Edikt zu erwirken, welches den 18. Febr. erschien, und allen Sacramentirern gebot, binnen vierzehn Tagen das Land zu räumen.

In Lübeck war den 19. Dez. die andere Schaar Exulanten eingetroffen. Der dortige Superintendent ließ ihnen den 3. Jan. zu ihrer nicht geringen Verwunderung sagen, der Magistrat habe ihnen nur zehn Tage zu bleiben bewilligt, welche längst verstrichen seyen. Ihnen war von Seiten des Magistrates von „zehn Tagen" kein Wort gesagt worden; erst nachträglich hatte dies der Superintendent mit dem Bürgermeister so ausgemacht. Einer der Exulanten, Jacob Michaelis, lief dem Bürgermeister auf der Straße nach, und stellte ihm vor, welche unerträgliche Kälte es sey, und bat kläglich, doch die Weiber und Kinder nicht hinwegzujagen. Der Bürgermeister seufzte heimlich, gab keine Antwort, und ging mit betrübtem Gesicht in sein Haus. Ein Privatgespräch zwischen den Lübecker Predigern Petrus, Brictius und Dionysius und dem mittlerweile von Wismar angekommenen Micronius ist zu charakteristisch, um übergangen zu werden. Man sprach über die Ubiquität, und Micronius fragte, ob die Ubiquität des Leibes Christi vor oder nach der Himmelfahrt angefangen habe. Der Prediger Petrus zupfte seinen

Collegen, und fragte: „Was sagen wir, Herr College? Da Chri„stus im Hause des Annas war, konnte er nicht zugleich in Caiphä „Haus seyn." Der College aber faßte sich, und antwortete entschlossen, die Ubiquität habe erst mit der Himmelfahrt begonnen. Da erinnerte Micronius, daß Jesus das h. Abendmahl vor seinem Tode, mithin vor der Himmelfahrt eingesetzt habe, und fragte, ob damals die beiden Naturen vielleicht noch nicht recht vereinigt gewesen seyen. Da brachen die drei Prediger die Unterredung ab, mit dem Versprechen, ihren Superintendenten um die Erlaubniß zu einem anderen Colloquium zu bitten. — Zur Vertheidigung solcher Wahrheiten bedurfte es freilich anderer Waffen, als der des Geistes. Den folgenden Tag erhielten die Flüchtlinge den Befehl, Lübeck binnen vier Tagen zu verlassen.

In Hamburg trafen sie mit etlichen Glaubensgenossen zusammen, welche schon im Oktober direkt von England dahin geflüchtet und von den Bürgern freundlich aufgenommen waren. Als aber nun Micronius ankam, beschied ihn Westfal zu sich, und hatte mit ihm eine der ärgerlichsten aber auch der significantesten Unterredungen. Westfal berief sich auf die Uebereinstimmung der „sächsischen und „orientalischen Kirche"; Zwingli's Lehre dagegen müsse falsch seyn, da sie überall verdammt worden sey. Als Micronius sich gegen ein solches neues Pabstthum wehrte, wonach die Richtigkeit einer Lehre von dem Urtheil irgend einer Kirchengemeinschaft abhängen sollte, rief ihm Westfal entgegen, die sächsische Kirche sey die Kirche Gottes. Westfal forderte ihn auf, zu sagen, ob Luther oder Zwingli Recht gehabt (wohl wissend, daß Micronius als Calvinist ebensowenig Zwingli'n als Luther'n völlig Recht geben würde), und als Micronius sagte, er stimme keinem von beiden bei, wolle aber auch über keinen von beiden richten, sondern verlange, daß man die Lehre vom h. Abendmahle frei nach der Schrift prüfe, so legte sein Gegner dies so aus, als halte er den ganzen Streit für Heu und Stoppeln, „und übertäubete Micronium mit einem Gelächter", hatte auch kein Hehl, daß er wider die „schon zu Marburg besiegten" Sacramentirer fort und predigen würde. Den folgenden Tag sollte ein Colloquium gehalten werden; Micronius wünschte die Gegenwart einiger Raths-

herrn und Bürger, aber Westfal sagte: „Wenn wir euch das zu„ließen, so schienen wir an der Wahrheit unserer Lehre zu zweifeln." Er brachte also, wie einst Luther nach Marburg, die Voraussetzung der Unangreifbarkeit seiner Lehre mit. Er unterstützte dieselbe noch mit einem anderen Argument. „Wenn unsere Lehre zweifelhaft wäre," sagte er, „so hätte der König von Dänemark und unser Rath Unrecht „gehabt, daß sie so harte Decrete gegen euch gegeben haben." Da wurde also die moralische Unfehlbarkeit lutherischer Obrigkeiten vorausgesetzt, und der König von Dänemark zum Pabst gemacht! Das war ein Argument ad hominem! Micronius klagte abermals über Papismus, und verwies auf das alleinige Kriterium der heiligen Schrift unter Berufung auf die Stelle 1 Thess. 5, 20: „die Weissa„gung verachtet nicht." Dies verdrehte Westfal so, als ob Micronius sich die Gabe der Weissagung zugeschrieben hätte, lachte laut, zog den Hut ab, und begrüßte ihn als Propheten. Micronius enthielt sich nicht, ihm wegen dieses Betragens Vorwürfe zu machen; er erhielt zur Antwort: Sum natura paulum fermentior, attamen, cum volo, tam modeste agere possum atque submisse, atque tu. Dieser Antwort fügte Westfal sogleich den modesten und submissen Rath bei, Micronius solle noch ein paar Jahre in die Schule gehen, und etwas lernen. Den Begleiter des Micronius, David Simson, verspottete Westfal als einen Schneider, der bei der Nähnadel bleiben solle. Micronius versetzte, Simson wäre durch der (englischen) Obrigkeit Tyrannei gezwungen worden, dies Handwerk zu seinem Lebensunterhalt zu erlernen. Das legte ihm Westfal so aus, als habe er ihn einen Tyrannen gescholten, und nannte ihn dafür einen Satan. — So disputirte Westfal über das heilige Abendmahl.

Den andern Tag war ein Mandat an den Kirchthüren angeschlagen zu lesen, welches die Sacramentirer aus der Stadt verwies, und den Bürgern die Beherbergung derselben bei Geldstrafe verbot. Die Zahl derselben hatte sich durch Delönus, welcher mit zwei und dreißig neuen Exulanten von England ankam, vermehrt. Sie alle wurden den 24. März fortgejagt, und gelangten nach zweitägiger

stürmischer und gefahrvoller Fahrt nach Ostfriesland, wo sie endlich bei der Gräfin Anna Aufnahme fanden.

Als aber 1555 ihre Zahl sich mehrte, und sie in Friesland nicht mehr alle Platz fanden, so bewarb sich Lasco, der unermüdlich treue Hirte dieser armen Schlachtschafe, beim Senate der Stadt Frankfurt am Main für sie um Aufnahme. Diese wurde gewährt. Micronius reiste nach Frankfurt, und setzte Pollandus zum englischen, Dathenus zum holländischen Prediger der Gemeinde ein. Dazu kam dann noch der französische Prediger Morel. Aber auch bis in dieses Asyl drang ihnen die Verfolgungswuth ihres Erzfeindes Westfal nach. Westfal schrieb an den Frankfurter Senat: „So jemand der „Obrigkeit anzeigte, es wären Bremer in der Stadt oder Vergifter, „so Wasser und Weide verunreinigten, außer der Stadt aber Räuber und Mörder, der thäte ein löbliches Werk, und verdiente wohl „wegen seiner Treue ein gutes Trinkgeld. Als verhoffe ich demnach, „es sey Lobens werth, daß die von mir angezeiget worden, die ein „viel ärgeres Feuer und schädlicheren Brand anstecken, mit Gift die „Brunnen und heilsame Weide der gesunden Lehre verderben, rauben und stehlen uns das Wort Gottes, die ewigen Güter, und „verderben die Seelen. Darum werden sie von dem Herrn Christo „gestraft, daß sie Diebe sind und Mörder. Aus Antrieb des heiligen Geistes hat diesen Rath der Mann Gottes, Lutherus, gegeben, „daß man die Sacramentirer meiden, und aus der bürgerlichen Gemeinschaft sie verjagen solle“ [15]). — Dieser Schritt Westfal's verfehlte seine Wirkung nicht. Nach mancherlei Anfechtung, Leiden und Drangsal, die sie in Frankfurt auszustehen hatten, wurde ihnen 1562 die gegebene Erlaubniß wieder entzogen. Ein Bethaus, das sie später vor dem Bockenheimer Thor zu erbauen Erlaubniß hielten, ging in der Nacht vor der Einweihung auf räthselhafte Weise in Flammen auf. Bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts mußten sie ih-

---

15) Salig, 1130.

ren Gottesdienst in Bockenheim, auf hessischem Grund und Boden, halten. —

Ob nun bei diesen Vorgängen, der reinen Lehre zufolge, Christi Leib gegenwärtig gewesen sey, wage ich nicht zu entscheiden. Christi Geist war nicht dabei gegenwärtig [16]). —

Calvin war von Westfal als Urheber der Lehre genannt und angeklagt worden, welche jenen Unglücklichen zum Verbrechen gemacht worden war. Dies gab ihm gewiß nicht bloß ein Recht, sondern legte ihm sogar die Pflicht auf, öffentlich zum Schutze jener Leute aufzutreten. Ueberblicken wir fürerst die Reihe der Streitschriften, wie sie nun aufeinander folgten, so sind es diese. Westfal schrieb 1552 seine Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta, und 1553 seine: Recta fides de Coena Domini ex verbis apostoli Pauli et evangelistis demonstrata ac communita. Nun trat Calvin gegen ihn auf mit seiner Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de Sacramentis eorumque materia, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt. Dagegen schrieb Westfal 1555: Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini. Addita est confutatio vindicans a corrup-

---

16) In der mehrfach citirten Schrift: „Joh. Brentii Confession u. s. w. Heidelb. 1576" findet sich eine Geschichte von einem lutherischen Gesandten in Paris, welcher der grausamen Exekution einiger Reformirten beiwohnte, welchen unter andern auch die Lehre, daß Jesu Leib im Himmel sey, war vorgeworfen worden. Der Gesandte bat den König um Erbarmen für die Unglücklichen. Aber dieser antwortete heftig: „Was „wollt ihr sagen? Verdammet ihr Lutherischen doch auch diejenigen, „so also wie diese vom Nachtmahl halten und glauben, und achtet sie „der größten Strafen würdig! Denn von euch hab' ich das gelernet, „daß also vom Nachtmahl, wie diese thun, halten, eine Ketzerei und „Gotteslästerung in und gegen den Sohn Gottes sey, und solle mit „höchster Straf gestrafet werden."

telis plerosque locos, quos pro se ex Augustino falso citant Sacramentarii. In demselben Jahre schrieb Lasco seine Purgatio ecclesiae peregrinorum Francofurtensis. Im Jahre 1556 schrieb Calvin seine Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei, Contra Joachimi westphali calumnias [17]), und Bullinger schrieb im Februar desselben Jahres seine Apologetica expositio, qua ostenditur, Tigurinae ecclesiae ministros nullum sequi dogma haereticum in Coena Domini. Nun traten die Geistlichen von Magdeburg, Eisleben, Bremen, Hildesheim und Lübeck, sämmtlich Flacianer, für Westfal auf [18]); selbst Brenz, von dessen Differenz mit Calvin wir §. 41 zu reden haben, gab drei Predigten über 1 Cor. 11 heraus, worin er gegen Calvin polemisirte; Erhardt Schnepf in Jena, Erasmus Alber in Mecklenburg und Paul von Eitzen in Hamburg schrieben heftige Libelle „gegen die Sacramentirer". Auch Westfal ergriff wieder die Feder, indem er 1557 in der Schrift: Clarissimi viri Philippi Melanchthonis sententia de coena Domini, zu beweisen suchte, Melanthon selbst sey mit Calvin nicht einig. Dagegen schrieb Calvin 1557 seine Ultima admonitio ad Joachinum Westphalum, cui nisi obtemperet, eo loco posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus. Refutantur etiam hoc scripto superbae Magdeburgensium et aliorum censurae, quibus coelum et terram obruere conati sunt. Namentlich wies er hier seine völlige Uebereinstimmung mit Melanthon nach. Westfal schloß die Reihe der Streitschriften mit seiner Justa defensio adversus insignia mendacia Joannis a Lasco (Straßb.) und seiner: Apologia confessionis de coena Domini contra corruptelas et calumnias Joannis Calvini scripta (Ursellis 1558.)

---

17) Der Originaldruck, in dessen Besitz ich bin, weist aus, daß diese Schrift schon im Januar 1556, in der officina Joannis Crispini, erschienen ist.

18) Zusammengedruckt als Confessio fidei de eucharistiae sacramento, Magdeb. 1557. (Vgl. Salig, 1123 ff.)

„Man darf billig" sagt Salig (S. 1128) „das Schisma beider „Kirchen auf diese Zeit ziehen; denn ich glaube nicht, daß vorher „die Communion beider Kirchen aufgehoben worden." Er hätte sich noch richtiger so ausgedrückt: Früher bestand ein Schisma zwischen der Kirche Augsburgischer Confession und den Zürchern; jetzt, nachdem der Zwinglianismus in Zürich selbst zu Grabe getragen war, entstand in der Kirche Augsburgischer Confession selber ein Schisma zwischen Melanthonianern und Flacianern, wobei die ersteren von den letzteren hinausgedrängt wurden.

Man wird mir nicht zumuthen, die Reihe jener Streitschriften in der Weise durchzugehen, wie die Controverse zwischen den Jahren 1524 — 1529. Dort lag in der Controverse eine innere Bewegung des Dogmas: Luther's wie Zwingli's Lehre gab sich erst die volle Bestimmtheit, und um alles folgende zu verstehen war es dringend nöthig, die erste Grundlegung des Gegensatzes auf das schärfste in's Auge zu fassen. Hier dagegen sind es zwei fertige, uns bereits längst bekannte Lehrsysteme, welche mit einander in Conflikt kommen, nicht durch innere Dialektik, sondern durch äußere Absicht. Innerlich wahrhaft überwunden, und mit Luther's Person ehrlich und ehrwürdig zu Grabe gegangen, steht dessen alte individuelle Ansicht jetzt als ein Revenant in den Köpfen von Menschen auf, die nicht mit Luther zu vergleichen uns die innige Ehrfurcht vor diesem gebietet. Innerlich überwunden, will dieses flacianische Lutherthum (das sich zu Luther verhält, wie der megandrische Zwinglianismus zu Zwingli) durch fleischliche Waffen den Melanthonismus niederzwingen und zu Boden arbeiten. In solchem Kampfe ist von keiner Dialektik des Dogmas, sondern einzig von einer Dialektik der Schimpfwörter die Rede. Wir finden auch nicht, daß der eine oder andre Theil am Ende des Streites auch nur um ein Haar auf einem anderen Standpunkte gestanden wäre, als am Anfang.

Hier kann es also nicht unsere Aufgabe seyn, Calvin mit Westfal näher zu vergleichen. Doch dürfen wir die Controverse auch nicht gänzlich übergehen. Was wir eigentlich vergleichen müssen, das ist erstlich Westfal's Lehre und Luther's Lehre, dann Calvin und

Calvin. Mit letzterem meine ich, daß der Calvin des Consensus Tigurinus mit dem Calvin der fünfziger Jahre verglichen werden müsse; denn dies ist in der That die allerinteressanteste Frage, ob Calvin in jenen Schiefheiten des Consensus Tigurinus bis an sein Ende verharrt, oder ob er zu seiner eigenen ursprünglichen Lehre, derselben die Melanthon vertrat, zurückgekehrt sey. Zuvor aber fassen wir das Verhältniß zwischen Westfal und Luther in's Auge, um uns zu überzeugen, daß, wenn schon das Thetische in Westfal's Ansicht genau das gleiche war, wie bei Luther, seine Lehre dadurch doch eine andere wurde, daß er dies Thetische in einem anderen Gegensatze aussprach.

Daß Westfal wirklich genau dieselbe Ansicht vom h. Abendmahl hatte, wie Luther, ist meines Wissens unbestritten, und ich will mir nicht die überflüssige Mühe machen, dies durch Citate aus seinen Schriften erst weitläufig zu beweisen [19]. Er kämpft erstlich für die locale Gegenwart in Brod und Wein und die mündliche Nießung, sodann dafür, daß auch die Unwürdigen den Leib und das Blut Christi empfangen. Eben dies hatte Luther behauptet.

Aber in welchem Gegensatze? Im Gegensatz zu einer Lehre, welche, ob zwar von richtiger Exegese ausgehend doch nicht über die Basis der Lehre hinauskommend und mit der falschen auch die richtige Weiterbildung von sich weisend, die Lebensvereinigung mit Christo überhaupt hintansetzte, im heil. Abendmahle bloß die Beziehung auf das Faktum des Todes Christi gelten lassen wollte, das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi identisch nahm mit dem Glau-

---

19) Ich müßte geradezu die ganzen Schriften abdrucken lassen. Statt dessen vgl. beispielsweise Stellen wie folgende aus der Farrago: Si corpus Christi edere et sanguinem ejus bibere nihil est quam credere et spiritualiter participare, tum omnino solis fidelibus admittitur sumtio corporis et sanguinis Christi. Nam praediti fide solum communicant spiritualiter. Si prius adseritur falso, necesse est et posterius falsum esse, infideles nihil accipere praeter panem et vinum.

ben an seinen Tod, und Brod und Wein nur für Zeichen des Todes Christi ansah. Nun hatte Luther freilich Unrecht, wenn er dieser Lehre die locale Gegenwart und mündliche Nießung entgegenstellte; aber in dieser falschen Umhüllung barg sich doch eine Wahrheit, die Wahrheit nämlich, daß es sich um eine göttliche That Christi, um eine neue Mittheilung Christi an uns, überhaupt um eine reale Vereinigung mit Christo handle. Diese Wahrheit und jene Schwäche waren noch enge mit einander verwachsen, und da man niemals das Kind mit dem Bade ausschütten darf, so muß selbst jene Schwäche, sofern sie Umhüllung einer Wahrheit war, bei Luther uns respektabel seyn. — Ganz anders stand die Sache bei Westfal. Jetzt nachdem durch Calvin und Melanthon das Kind von dem Bade deutlich unterschieden war, nachdem sie den ächten Kern der Lehre Luther's von der falschen Umhüllung rein gelöst hatten, jetzt nahm Westfal diese Umhüllung für das Wesentliche, und hielt sie fest im Gegensatz zum Kern. Das hatte Luther nie gethan. Zwar hatte er bis an sein Lebensende stets mit dem Kern auch jene Schale behalten; ihm waren beide einmal so verwachsen, daß er zur Trennung beider sich nicht erheben konnte; denn auch die größten Männer haben ein Maaß für die Elastizität ihrer Entwicklung, das sie nicht überschreiten können; aber nie hat Luther — wir haben die Belege geliefert — gegen die gefochten, welche den Kern allein ohne jene Schale festhielten. Er hat sie tolerirt und geachtet, und eine reine Ahnung hielt ihn ab, jemals gegen die calvin-melanthon'sche Lehre polemisch aufzutreten, so oft ihn auch Amsdorf dazu aufstacheln mochte.

Westfal aber kämpfte für die falsche Umhüllung gegen den Kern. Gerade die Lehre Melanthon's und Calvin's war es, der er den Tod geschworen. Was an Luther's Ansicht falsch gewesen, das hielt er für das Aechte. So ist's begreiflich, wie man ein und dieselbe thetische Lehre bei Luther, ohne sie zu billigen, doch achten kann, bei Westfal aber schlechterdings verwerfen muß.

Die Methode seiner Polemik war noch verwerflicher. Er verstand nicht, oder wollte vielmehr nicht verstehen, was seine Gegner

mit der geistlichen Vereinigung mit Christo meinten. So klar sich auch Calvin darüber ausgesprochen hatte, daß er von einer communicatio imaginaria, einer Vereinigung mit Christo im und durch den Gedanken, von einer Vereinigung durch subjektiven Glauben nichts wissen wolle, so entschieden er gegen diese comm. imag. gekämpft, so deutlich er eine reale Mittheilung Christi durch eine objektive wunderbare Wirksamkeit des h. Geistes selbst da noch gelehrt hatte, wo er nicht mehr bloß den Glaubenszustand als Bedingung, sondern (irrig) den jemaligen Glaubensgrad als Maaß des Empfangs Christi angenommen hatte — mit einem Worte, so deutlich Calvin eine geistliche, d. h. durch den h. Geist bewirkte, Mittheilung Christi lehrte im Gegensatz zu einer mündlichen: so entblödete sich Westfal doch nicht, ihm allenthalben in die Schuhe zu schieben, daß er eine geistige, d. h. durch des Menschen subjektiven Geist und subjektives Denken bewirkte Vereinigung mit Christo, im Gegensatz zu einer realen, lehre. Er gab ihm Schuld, er erkläre edere corpus Christi für gleichbedeutend mit credere [20], mit dem subjektiven Glauben; er gab ihm Schuld, er lehre nichts als den Zwinglianismus, und verhülle ihn nur unter zweideutige Formeln [21].

Um so wichtiger wird uns nun die Frage, ob Calvin nicht etwa wirklich dadurch, daß er den Glaubensgrad als Maaß der Aufnahmfähigkeit des objektiv uns mitgetheilten Christus bestimmte, dem Westfal Veranlassung gegeben zu dem Argwohn, als lasse er durch eine Glaubensthat Christum zu uns bringen. Ehe wir auf diese Frage eingehen, stellen wir noch einmal die drei Ansichten, die hier in Betracht kommen, scharf nebeneinander.

a) Die wahre, von uns gebilligte bei Melanthon und in Cal-

---

20) Vgl. die vor. Anm.

21) Astuta autem ludunt amphibolia Zwingliani, cum usurpant nunc has formulas, accipi corpus et sanguinem sacramentaliter sive sacramenti modo. Verbis idem sonant, ut idem sentire videantur cum orthodoxis, a quibus tamen per omnia dissentiunt.

vin's frühern Schriften ausgesprochene Lehre ist diese. Im h. Abendmahl wird der ganze gottmenschliche Christus auf eine nicht locale, sondern über die Schranken des Raumes erhabene, allmächtige Weise uns real und objektiv auf's neue mitgetheilt. Von unserer Seite ist nichts nöthig, als daß ein Glaubenszustand überhaupt da sey und fortklinge, d. h. nicht durch positiven frevelhaften Leichtsinn im Augenblick der Communion unterbrochen sey. Nicht aber ist ein besonderer Grad von Glaubensstärke erforderlich, weder in dem Sinn als ob hiedurch die Aufnahme Christi erst möglich würde, noch in dem Sinn, als ob das Maaß, wieviel und wieweit wir Christum in uns aufnehmen, sich hienach bestimmte. Vielmehr soll ja gerade die erneute Mittheilung Christi selbst erst eine Steigerung und Stärkung unseres schwachen Glaubenslebens bewirken. Am allerwenigsten aber ist es unsere Glaubensthat, durch welche die Mittheilung Christi an uns bewirkt würde.

b) Die schiefe Lehre des **Cons. Tig.** ist diese. Im heil. Abendmahl wird der ganze gottmenschliche Christus auf eine nicht locale, sondern über die Schranken des Raumes erhabene, allmächtige Weise uns real und objektiv auf's neue mitgetheilt. Von unserer Seite ist nicht bloß nöthig, daß ein Glaubenszustand da sey und fortklinge, wodurch ein Empfangen des objektiv uns mitzutheilenden Christus überhaupt möglich wird; sondern das Maaß, wieviel und wieweit wir Christum in uns aufnehmen, richtet sich nach dem (durch subjektive Wirkung des h. Geistes bewirkten) Grade des zuvor schon in uns vorhandenen Glaubens [22]). Nimmermehr aber ist es unsre Glaubensthat, die dadurch, daß sie sich in den Himmel emporschwingt, die Vereinigung mit Christo zu Stande bringt.

---

22) Hier tritt ein falscher Dualismus auf zwischen jener nur objektiven (daher fast magischen) **operatio arcana** des h. Geistes, wodurch er Christum objektiv zu uns bringt, und dieser nur subjektiven Wirkung des h. Geistes in unserm Innern. Bei der letzteren soll der h. Geist allein ohne Christum wirken, was verkehrt ist. Vgl. Thl. I, S. 88 ff. und 136 f.

c) Die falsche, Calvin mit Unrecht zur Last gelegte, Lehre ist diese. Im h. Abendmahl wird durch das erneuerte Andenken an Christum der subjektive Glaube gesteigert, und in dieser Glaubenssteigerung schwingt sich die Seele in gläubigem Gedanken zu Christo in den Himmel empor, und wird dadurch geistig neu mit ihm vereinigt. Die Glaubensthat also macht das Sacrament zum Sacrament.

Wir sehen schon allein aus dieser Zusammenstellung, daß selbst der Consensus Tigurinus noch himmelweit entfernt ist von der Lehre, welche Westfal (und seit dem wie Viele!) Calvin Schuld gaben, und daß Calvin selbst in dem Falle, wenn er bei der Schiefheit des Consensus fort und fort geblieben wäre, dem Westfal noch keine genügende Veranlassung zu jenen Anschuldigungen gegeben hätte. Nun ist aber Calvin nicht bei jener Lehre geblieben, sondern energisch und entschieden zu seiner älteren, mit Melanthon völlig übereinstimmenden Lehre zurückgekehrt.

Er wiederholt nämlich nicht allein seine alte Lehre von der objektiven Mittheilung Christi 23), sondern er modificirt auch wesent-

---

23) Defensio I: Fatemur Christum, quod panis et vini symbolis figurat, vere praestare, ut animas nostras carnis suae esu et sanguinis potione alat. Facessat igitur putida illa calumnia, theatricam fore pompam, nisi re ipsa praestet Dominus, quod signo ostendit. Neque enim dicimus quidquam ostendi, quod non vere detur. Jubet nos Dominus panem et vinum accipere; interea spirituale carnis suae et sanguinis alimentum se dare pronunciat. Hujus rei non fallacem oculis proponi figuram dicimus, sed pignus nobis porrigi, cui res ipsa et veritas conjuncta est. (Opp. VIII, p. 657). Ebenso in der Ultima admonitio 1) von der centralen Vereinigung überhaupt: Haec nostrae doctrinae summa est, carnem Christi panem esse vivificum, quia dum fide in eam coalescimus, vere animas nostras alit et pascit. Hoc nonnisi spiritualiter fieri docemus, quia hujus sacrae unitatis vinculum arcana est ac incomprehensibilis Spiritus sancti virtus. 2) Vom h. Abendmahl insbesondre: Etsi autem extra Sacramenti usum spi-

lich das, was er über den Glauben als Bedingung im Cons. Tig. gesagt hatte. Während er nämlich dort das Maaß der im Sacramente zu Stande kommenden Vereinigung mit Christo abhängig machte von dem Grade des zuvor schon in uns vorhandenen Glaubens, so verlangte er dagegen jetzt mit dürren Worten nur das Vorhandenseyn eines Glaubenszustandes überhaupt. Und während es dort scheinen konnte, als thue seine gespannte Forderung eines Glaubensgrades der Objektivität der Mittheilung Christi Eintrag, und lasse diese durch uns bewirkt werden, so sprach er jetzt diese Objektivität mit einer Schärfe und Präcision aus, die schlechterdings nichts zu wünschen übrig läßt. Und das alles erreichte er durch folgende einfache Vergleichung. Extra controversiam esse hoc debet (sagt er in der Defensio I) sicuti lucere solem et suos e coelo radios emittere non sufficeret, nisi prius dati nobis essent oculi, qui luce ejus fruantur, ita Dominum frustra externis signis illucescere, nisi nos oculatos reddat. Imo sicuti solis calor, vivum et animatum corpus vegetans, in cadavere foetorem excitat, ita Sacramenta, ubi non adest fidei Spiritus, mortiferum potius quam vitalem odorem spirare, certum est [24]. Er redet erstlich von

---

ritualiter Christo communicant fideles, aperte tamen testamur, Christum, qui coenam instituit, efficaciter per eam operari. (Ibid. p. 692).

24) Vgl. hiemit noch folgende Worte: Calumniose doctrinam meam pervertit, si impius ad mensam accedat, jam amplius virtutem non esse conjunctam signis; quod nusquam apud me reperietur. Pag. 98 ff. — Gegen Westfal's Lehre sagt er: Quis non videt, exanimem fieri Christum et sacrilego divortio a Spiritu suo totaque virtute avelli? Obtendit, verbo fieri Sacramentum, non fide nostra. Hoc ut concedam, nondum tamen obtinet, promiscue Christum canibus et porcis ita prostitui, ut carne ejus vescantur. Neque enim desinit e caelo pluere Deus, licet plvuiae liquorem saxa et rupes non concipiant.

der doctrinellen, symbolischen, dann von der pignorellen, exhibitiven Kraft der Sacramente. Die Sonne leuchtet, objektiv, wahrlich nicht durch unsrer Augen That. So objektiv erleuchten und beleben die Sacramente in ihrer Eigenschaft als Symbole. Aber Augen muß man haben, um die erleuchtenden Strahlen der Sonne in sich aufnehmen zu können, und Glauben muß vorhanden seyn, um durch das symbolische Element der externa signa in den Sacramenten erleuchtet zu werden. Die Sonne wärmt ferner, objektiv, wahrlich nicht durch unsres Leibes Bewirkung. So objektiv strömt Christus seine Lebenskraft und belebende Wärme in uns ein. Aber ein lebendiger Leib muß es seyn, der durch die Sonnenwärme neubelebt und gestärkt werden soll; ein Leichnam bleibt kalt, wie er ist. So muß ein neues Leben in uns überhaupt vorhanden seyn, wenn die belebende Kraft Christi dasselbe steigern soll; wer ganz todt ist, vermag diese objektive Wirksamkeit Christi nicht in sich aufzunehmen. — Sowenig aber von dem Grad unsrer schon vorhandenen Leibeswärme es abhängt, wie sehr und wieweit wir durch die Sonne erwärmt werden, so wenig hägnt es vom Grad unseres schon vorhandenen Glaubens ab, wiesehr und weit wir Christi Kraft und Wesen in uns aufnehmen. — Wie vielmehr die Sonne es ist, die dem erkaltenden wieder höhere Wärme giebt, so ist es die objektive reale neue Mittheilung Christi, die den auf einen niedrigeren Grad herabgesunkenen Glauben wieder auf einen höhern Grad emporhebt.

So spricht er sich schon in der **Defensio I** aus; doch hat er in der **Secunda Defensio** alle einzelnen Punkte nach erfolgten Angriffen und Verdrehungen noch viel deutlicher und schärfer auseinandergesetzt. Schon in der Vorrede pag. 5 lesen wir: Nos carnem Christi et sanguinem vere nobis in Coena offerri asserimus, ut animas nostras vivificent. Nec ambigua est nostra definitio, non aliter hoc spirituali alimento, quod nobis in Coena offertur, vegetari animas, quam corpora nostra pane terreno aluntur. Vera igitur carnis et sanguinis Christi participatio in Coena a nobis statuitur. De voce substantiae

si quis litem moveat, Christum asserimus a carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare; imo propriam in nos vitam diffundere, modo ne qua substantiae transfusio fingatur. Sogleich hier werden gewöhnlich zwei Punkte angegriffen, weil gänzlich mißverstanden. Wenn Calvin die anima als das Christum empfangende nennt, so versteht man in seltsamem Spiritualismus unter der anima nicht die psychische Substanz des Menschen, den Mittelpunkt der Individualität, von dem sowohl die geistigen Funktionen einerseits, als die leiblichen andrerseits ausgehen — also das eigentlich Substantielle des Menschen — sondern man nimmt „Seele" im Sinne von intellectus, Gedanken, und schiebt diese Meinung dann dem Reformator unter. Dieser war aber wahrlich von einer so flachen Psychologie weit entfernt. Man darf nur lesen, was er im Commentar zu 1 Theff. 5, 23 oder Inst. I, 15 sagt, um sich hievon zu überzeugen. Die anima, sofern sie für sich allein dem corpus entgegengesetzt wird, ist ihm die unsterbliche essentia des Menschen, essentia immortalis, creata tamen [25]). Diese Essenz hat zwei partes, den intellectus und die voluntas, welche letztere wieder an sich ὁρμή, appetitus, soweit sie aber der ratio gehorcht, βούλησις heißt [26]). Die anima, sofern sie vom corpus und vom spiritus als drittes unterschieden wird, ist „le siége des affections, oder de la volonté et de toutes affections" [27]), und der spiritus ist dagegen l' intelligence et la raison. Geist und Seele zusammen sind nicht plures animae, sensitiva et rationalis [28]), sondern die Eine Seele. Wir sehen also: niemals definirt Calvin anima als das Reich der Gedanken, als

---

25) Letzteres im Gegensatz zu Servet's Pantheismus; gleichbedeutend mit folgender Bestimmung: Anima est Dei progenies, sed qualitate, non substantia (Inst. I, 15, 5.)

26) Inst. I, 15, 6—7.

27) Comm. zu 1 Theff. 5, 23. Vgl. mit Inst. I, 15, 2.

28) Inst. I, 15, 6.

gleichbedeutend mit mens oder intellectus; sondern ihm ist anima im engern Sinne die unsterbliche Substanz im Menschen, der natürlich gegebene Keim seines Seelenlebens, der Sitz der Affekten und Triebe, kurz die Basis einerseits des leiblichen andererseits des geistigen Lebens; anima im weiteren Sinn aber ist ihm diese selbe Substanz nur mit Inbegriff des entwickelten geistigen Lebens. Wenn er nun sagt, die anima des Menschen werde mit Christo gespeist, so heißt dies nichts anderes und nichts geringeres, als daß die Substanz des Menschen, das eigentlich Essentielle im Menschen, der Quellpunkt seines ganzen individuellen, sowohl des geistigen als des leiblichen Lebens mit der Substanz Christi, als der einzigen Speise, die ihm wahrhaft Leben geben könne, real gespeiset werde.

Mit der Substanz Christi. Aber dies ist nun ein zweiter Punkt, welcher angegriffen zu werden pflegt. Was für eine Substanz meint Calvin? Die Substanz des Leibes und Blutes Christi? Oder die Substanz der Person Christi überhaupt? Sicherlich das letztere. Ist nun, fragt man mit der Wärme einer hervorbrechenden Entrüstung, ist nun die Redensart „Substanz" nicht ein bloßes Puppenspiel, darauf berechnet, Unbeholfene zu täuschen? Denkt Calvin bei der Substanz der Person Christi, mit der wir gespeiset werden, an irgend etwas mehr, als eine geistige Kraft Christi?

Doch wohl ohne Zweifel. Will man einigermassen besonnen seyn, so wird man zugeben müssen, daß das Ganze nicht kleiner ist, als der Theil, und daß der Theil durch das Ganze nicht aus- sondern eingeschlossen wird. Wer da glaubt, im Sacramente den ganzen Christus nach seiner göttlichen und menschlichen Natur, nach seinem Geist und seinem Leibe zu empfangen, der glaubt offenbar nicht weniger, sondern mehr, als der, welcher nur einen Genuß des Leibes und Blutes allein annimmt. Das ist an und für sich klar; aber lutherische Theologen älterer und neuerer Zeit konnten eben des Argwohns nicht los werden, ob es auch Calvin Ernst gewesen mit jener Lehre, daß wir den ganzen Christus empfangen. Erstlich warf man ein, daß nach Calvin Christus seiner menschlichen Natur nach im Himmel bleibe, uns also doch nur die göttliche Natur sich

mittheile — ein wahrhaft todtgeborener Einwurf, da ja Calvin unsäglich oft es ausgesprochen und immer wiederholt hat, daß zu einer realen Vereinigung der beiden Naturen Christi mit uns eine locale Nähe nicht erforderlich, und eine locale Distanz für die Allmacht Christi und des h. Geistes kein Hinderniß sey [29]). Jener erste Einwurf ist also nichts als eine mißrathene Consequenzmacherei, ausgehend von einer dem Calvin völlig fremden, ihm fälschlich untergeschobenen schwachgläubigen Voraussetzung, daß eine über den Schranken des Raumes liegende Vereinigung des Gottmenschen mit uns keine reale seyn könne! Man giebt nun diesen Einwurf, daß nur die göttliche Natur Christi uns mitgetheilt werde, auf, und bringt einen zweiten Einwurf. Zwar nach beiden Naturen theile sich (Calvin zufolge) Christus mit, aber doch nur seinem gottmenschlichen Geiste, nicht seinem gottmenschlichen Leibe

---

29) Defensio II, pag 68—72 widerlegt Calvin diesen Einwurf ausdrücklich und sagt: Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quae ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro. — Reclamat hic Westphalus, me spiritus praesentiam opponere carnis praesentiae, sed quatenus id faciam, ex eodem loco clare patere malevolentia excaecatus non inspicit. Neque enim simpliciter Spiritu suo Christum in nobis habitari trado, sed ita nos ad se attollere, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat. — Westphalo intolerabilis est locutio, Christum in coelo totum manentem sua ad nos virtute descendere. (Die Ubiquität widerlegt er schlagend. Si nunc secundum corpus occupat totum mundum, quid aliud vel fuit ascensus ejus vel erit descensus, quam fallax et inane spectrum? Davon später.) Vgl. noch pag. 79: Atque mihi certa est ac expedita defensio, ut detur Christi corpus, minime tamen requiri praesentiam (im Brode); quia jam antea exposui, quod ex locorum distantia obstaculum ingeritur, immensa Spiritus virtute superari. Dari corpus utrinque fatemur; praesentiam quae inde minime consequitur, perperam inferri dico.

nach. Daß sein verklärter Leib als materielle Substanz in Brod und Wein gegenwärtig sey, davon will Calvin allerdings nichts wissen, weil er zu gut erkennt, daß ein verklärter Leib gar keine materielle Substanz sey. Der verklärte Leib Christi ist ihm seiner Substanz nach durch und durch Kraft, virtus. In der Verklärung hört der Dualismus von belebendem Geist und belebungsbedürftigem Stoffe auf; der verklärte Leib ist durch und durch erscheinender Geist, verräumlichtes Leben, überhaupt durch und durch Leben; er hat die Kraft, stofflich zu werden, wie und wo er will (Joh. 20, 19; Luk. 24, 16), so jedoch, daß er dabei den Stoff, nicht dieser ihn beherrscht; damit ist im Grunde schon alles gesagt. Ich weiß wohl, daß vielen Lesern diese (ächt calvinische) Idee fremd und wunderlich vorkommen wird, weil wir vor lauter Abstraktions- und Reflexionsphilosophie die wahre, ächte Naturphilosophie und die Fähigkeit für dieselbe verloren haben; es wird aber eine Zeit kommen, wo man die Idee des Lebens, und die reine Idee der verklärten Leiblichkeit wieder wird verstehen lernen. Tieferblickende werden schon jetzt es einsehen, daß zwischen Geist und Natur zwar hienieden in dem Reiche der Sünde und des Todes ein Zwiespalt ist, daß aber dieser Zwiespalt sich lösen soll und muß Und nun frage ich: welche andere Lösung ist denkbar, als eine solche, wobei der Geist des Menschen sich nicht als leiblosen sondern als gestalteten, erscheinenden, in die Natur hinein wirkenden bestimmt, und zwar nicht in die Natur als in einen fremdbleibenden Stoff wirkend, sondern so in sie wirkend, daß die Natur aufhört etwas anderes zu seyn, als das sich projicirende Leben des individuellen Geistes (d. i. der Seele) selber. Hat es damit seine Richtigkeit, so ist auch erwiesen, daß der verklärte Leib nicht Stoff, sondern durch und durch Kraft ist, und ist er Kraft, so wirkt er nicht mechanisch, und bewegt sich nicht mechanisch, und theilt sich nicht mechanisch mit, sondern wirkt dynamisch, und bewegt sich dynamisch, und theilt sich dynamisch mit. Fehlt es doch gottlob schon hienieden nicht an Beispielen dieser dynamischen Verleiblichungskraft! Ist es eine mechanische oder eine dynamische Wirkung, wenn in der einfachen embryonischen Zelle des erzeugten Men-

schen die Züge von Vater und Mutter sich abprägen? Ist es eine mechanische oder eine dynamische Wirkung, wenn bei der Entwicklung des Embryo zum Fötus der Kopf gestaltend wirkt auf Rumpf und Glieder? Ist es eine mechanische oder dynamische Wirkung, wenn der Weinstock Trauben erzeugt und keine Aepfel? Ist es eine mechanische oder dynamische Wirkung, wenn der Sonnenstrahl das Saatkorn erweckt. Warum will man denn beim verklärten Leibe Christi dasjenige als „unreal und spiritualistisch" verschreien, was in der gewöhnlichen Natur als real anerkannt wird? Warum nennt man es spiritualistisch, wenn Calvin die Mittheilung Christi als Ausstrahlung einer virtus aus ihm in uns hinein bestimmt?! Wahrlich es muß einmal laut und offen ausgesprochen werden, daß die die wahren Spiritualisten sind, die zum calvinischen Begriff der verklärten Leiblichkeit sich nicht erheben können, die die virtus für etwas — unreales halten, die noch befangen und gefangen sind in dem Dualismus zwischen einer nur=geistigen und einer mechanisch=materiellen Mittheilung Christi Calvin ist es, der diesen Dualismus, Mechanismus und Spiritualismus überwunden hat.

Wir haben schon früher diese seine tiefe Lehre von einer dynamischen Ausstrahlung einer realen virtus aus dem verklärten Leibe Christi auf uns kennen lernen. Aber in der Secunda defensio hat er diese Lehre noch klarer und siegreicher als zuvor entwickelt.

Wie wenig er an eine participatio imaginaria denkt, sieht man sogleich in den Eingangsworten aus seinem Urtheil über Zwingli's Lehre. Quum enim a tenebris Papatus emergere incipiens, tenui sanae doctrinae gustu concepto, legerem apud Lutherum nihil in sacramentis ab Oecolampadio et Zuinglio reliquum fieri praeter nudas et inanes figuras, ita me ab ipsorum libris alienatum fuisse fateor, ut diu a lectione abstinuerim [30].

---

30) Er kömmt sodann auf den Cons. Tig. zu reden, beklagt sich, daß Westfal nicht sowohl die doctrina dieses Cons., als das bloße Faktum eines Consensus zwischen Calvin und den Zürchern angegriffen habe,

Ebenso bestimmt erklärt er sich (pag. 44) gegen die Lehre, acsi corpus Christi nihil aliud esset, quam ecclesiae societas; quum tamen uno consensu omnes praedicent: a capite coagmentari totum corpus, h. e. non aliter coalescere in unum corpus fideles, nisi dum Christo sunt uniti. Dann spricht er seine Lehre in folgenden Sätzen aus: (Pag. 50) Secundum nos panis ita corpus significat, ut vere, efficaciter ac re ipsa nos ad Christi communionem invitet. Dicimus enim, veritatem, quam continet promissio, illic exhiberi, et effectum externo symbolo annexum esse. (Pag. 51:) Nihilo etiam magis localis corporis absentia signi exinanitio est, quia non desinit Christus se offerre suis fidelibus fruendum, quamvis in terram non descendat. (Pag. 53:) Westfal vermöge nicht zu unterscheiden zwischen einem imaginarium spectrum und der spiritualis Christi communio. Diese ist ihm nicht eine geistige, sondern eine geistliche. Mit dem Worte spiritualis schließt er nur die locale Gegenwart und mündliche Nießung der materiellen Substanz des Leibes und Blutes Christi aus, behauptet aber auf's entschiedenste, daß von Christi verklärtem **Leibe** eine virtus in uns **niedersteige**. (Pag. 55.) Ego vero, quamvis substantia carnis Christi animas nostras vere pasci fatear, substantialem praesentiam, quam imaginatur Westphalus, non minus hodie quam olim repudio. Neque enim si vivifica est nobis caro Christi, ideo transfundi in nos ejus substantiam necesse est. Sublato hoc transfusionis commento, de voce substantiae

---

um von da aus jenen zu verdächtigen, daß er Zwinglianer geworden sey. — Hoc quidem jure mihi vindico, nunquam me ambigua loquendi forma captiose aliud prae me tulisse, quam sentirem. — Merkwürdig sind noch folgende Worte (pag. 24): Coelum et terram testor, de re probe comperta me loqui: si crudeliter hactenus saevitum fuit in plurimos Christi martyres, ignem, quo consumpti sunt, maxime eorum vocibus tanquam flabellis fuisse accensum, quibus in Sacramentarios vociferari summa pietas fuit.

controversiam movere nunquam mihi venit in mentem, nec unquam dubitabo fateri, arcana Spiritus sancti virtute vitam in nos diffundi ex ejus carnis substantia, quae non abs re cibus coelestis vocatur. Also eine Ausstrahlung einer Lebenskraft aus Christi verklärtem Leib. (Pag. 58.) Quia dico Christum in nobis habitantem ita ad se nos attollere, ut vivificum carnis vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur, item, Christum in coelo manentem, ad nos sua virtute descendere, me fidem ecclesiae pervertere arguit, ac si negarem Christum nobis dare suum corpus. Ego vero, quum dico, Christum ad nos sua **virtute** descendere, nego me substituere aliquid diversum, quod donationem corporis aboleat. — Scio equidem, quod semel mortale corpus Christus induit, nunc novis caelestis gloriae qualitatibus esse praeditum. — Dico igitur, illo corpore, quod in cruce pependit, non minus in spiritualem vitam animas nostras vegetari, quam pane terreno corpora nostra aluntur. Sed quia videtur obstare locorum distantia, ne ad nos usque perveniat carnis Christi virtus, nodum hunc ita expedio, Christum, licet locum non mutet, sua ad nos virtute **descendere.** (Pag. 82:) Aliud est, praesentem Christi substantiam, ut nos vivificet, in pane sistere, aliud, vivificam esse Christi carnem, quia ex ejus substantia vita in animas nostras profluit.

Nur Ein Punkt bedarf nun noch näherer Besprechung. Wir haben schon früher erwähnt, daß seit Planck die Meinung sich verbreitet hat, Calvin lehre eine Erhebung der Seele in den Himmel. Soweit diese Ansicht aus einzelnen Stellen des Cons. Tig., wo Calvin sagt, der Communicant solle seine Seele gen Himmel erheben, d. h. Christum vom Himmel herab erwarten und nicht vom Brode her, gefolgert wurde, hat sie sich uns früher schon als aller und jeder Begründung ermangelnd erwiesen. Denn dort ist nicht die Frage, wie und wodurch die objektive Mittheilung Christi an uns zu Stande

komme, sondern die Frage, in welcher subjektiven Stimmung wir uns, wann diese Mittheilung geschieht, zu verhalten haben, d. h. ob wir unsre anbetenden Blicke auf Brod und Wein richten sollen, als ob in diesen local Christus zugegen wäre, oder ob wir unsre anbetenden Blicke zum Himmel erheben sollen, weil Christus, während wir Brod und Wein auf Erden empfangen, vom Himmel herab sich uns mittheilt. — Allein nun ist noch eine andere heterogene Reihe von Stellen übrig, aus welchen man ebenfalls die Erhebung der Seele in den Himmel herausliest. Wirklich redet nämlich Calvin in der **Secunda Defensio** zweimal davon, daß die räumliche Distanz insofern kein Hinderniß der realen Mittheilung Christi sey, als Christus durch den heil. Geist unsre Seelen zu sich emporzuziehen und so sich mit ihnen zu vereinigen vermöge [31]). Vor allem muß zugegeben werden, daß hier nicht bloß von der subjektiven Stimmung des Communicanten die Rede ist, sondern von der Möglichkeit einer objektiven Vereinigung mit Christo. Dann aber müssen doch jene Stellen äußerst genau angesehen werden. Es wäre doch wunderlich, wenn Calvin, nachdem er so entschieden und unzweideutig einen descensus der virtus, der vis, des vigor, aus der substantia corporis et sanguinis Christi auf uns herab gelehrt hat, dann wieder in grellem Widerspruch hiemit die Vereinigung mit Christo durch eine von unsrer Seite geschehende That unseres Glaubens, etwa gar durch eine imaginäre Gedankenerhebung in den Himmel bewerkstelligt werden ließe! Wie konnte er doch dann noch [32]) zugeben, daß

---

31) Pag. 60: Neque enim aliter Christum in Coena statuo praesentem, nisi quia fidelium mentes, sicuti illa est caelestis actio, fide supra mundum evehuntur, et Christus Spiritus sui virtute obstaculum, quod afferre poterat loci distantia, tollens, se membris suis conjungit. Pag. 62: Quod inter opiniones rejectitias alicubi posui, Christi corpus realiter et substantialiter adesse in Coena, minime cum vera et reali communicatione pugnat, quae et nostro in coelum ascensu constat, nec alium Christi ad nos descensum requirit, quam spiritualis gratiae.

32) S. oben Anm. 24.

auch, wenn ein Gottloser hinzutrete, die signa ihre objektive virtus noch behielten? Soviel ist ganz offenbar: wenn Calvin mit der Erhebung der Seele in den Himmel das meinte, was man ihm gewöhnlich unterlegt, so hat er seine ganze, scharf und gründlich durchgeführte Theorie selber wieder umgestoßen. Wie wäre das denkbar? Will man von einem Calvin, dem schärfsten, besonnensten Denker seiner Zeit, behaupten, er habe den Widerspruch selber gar nicht bemerkt? Aber welche blinde Unklarheit würde hiezu gehören? Oder will man einem so fleckenlosen wahrhaftigen Charakter zutrauen, der ascensus animae sey seine wahre Meinung und der descensus virtutis Christi nur eine vorgenommene Maske gewesen? Ihn vor dem Vorwurfe der Unredlichkeit zu schützen, halten wir nicht mehr für nöthig; aber was müßte man nur allein von einer solchen Unklugheit und Ungeschicklichkeit halten, die sich so täppisch selbst verrathen hätte! So drängt uns also alles auf eine genauere Interpretation jener zwei Stellen hin.

Vergessen wir doch in der ersteren derselben das **et** nicht! Die mentes fidelium erheben sich im Glauben über die Welt, und Christus hebt durch einen Akt des heiligen Geistes das obstaculum räumlicher Entfernung auf. Zweierlei also wirkt zusammen; von unsrer Seite der Glaube, welcher der localen Gegenwart nicht bedarf, Christum nicht im Brode erwartet, sondern über die Welt, über die ganze Kategorie der Räumlichkeit, sich erhebt, und eine illocale oder superlocale Mittheilung Christi vom Himmel her erwartet und glaubt; von Christi Seite ein wunderbarer Allmachtsakt des heil. Geistes, welcher dieser Erwartung entspricht, und die Raumesschranke überwindet! Also ganz die alte Lehre! Der ascensus animae ist nichts anderes, als jene subjektive Stimmung, von der schon im Cons. Tig. die Rede gewesen. Kein Wort von der Planck'schen Fiktion, daß die Seele local in den Himmel hinaufgehoben und dort (local) mit Christo gespeist würde! Kein Wort auch davon, daß die Seele imaginär in ihren Gedanken sich zu Christo erhübe, und durch diesen subjectiven Glaubensakt die Vereinigung mit Christo bewirkt würde. Der objective Factor der Mit-

theilung Christi ist hier, wie überall, die arcana operatio Spiritus sancti. Mit der Seelenerhebung ist hier, wie überall, schlechterdings nur die subjektive Stimmung des Communicanten gemeint, schlechterdings nur das, daß er Christum vom Himmel herab und nicht vom Brode her erwarten soll. Wer aber hieran dennoch noch zweifeln würde, dem antworten wir mit Calvin's eigenen Worten (pag. 87.) Quasi vero non etiam subinde occurrat haec locutio, Deum sedere inter Cherubim. Unde sequitur, quaerendum tunc sanctis patribus illic fuisse. Et certe, quum ad quaerendam ejus faciem David hortatur, Arcam foederis cum toto Sanctuario proponit. Nec vero hodie pias mentes ita in coelum assurgere jubemus, ut se a Baptismo et sacra Coena avertant. Quin potius sedulo monemus, cavendum esse, ne in praecipitium ruant, vel evanescant in vanis speculationibus, nisi in coelum conscendant his scalis, quae non frustra divinitus sunt nobis ordinatae. Ist es hier nicht deutlich genug gesagt, daß nicht als causa efficiens des Zustandekommens der Vereinigung mit Christo, sondern lediglich und allein als eine aus dem Vorhandenseyn eines himmlischen Mittheilungsaktes Christi sich ergebende Forderung an uns der ascensus animae genannt wird?

Nun versteht sich auch ganz von selbst, daß an jener zweiten Stelle, wo vom noster in coelum ascensus nur gelegentlich die Rede ist, derselbe so verstanden werden müsse, wie er in der ersteren Stelle erklärt war [33]). Das ganze Planck'sche Figment löst sich nun also in ein reines Nichts auf. Wir erhalten folgendes Resultat über Calvin's Abendmahlslehre, wie sie sich im letzten Stadium, von den Schiefheiten des Cons. Tig. gereinigt, ausgebildet hat.

---

33) Wenn Calv. in dieser Stelle keinen andern descensus Christi, quam spiritualis gratiae gelehrt wissen will, so erklärt sich aus dem Context, was er unter der geistlichen Gnade versteht. Dem localen Descensus der materiellen Substanz stellt er den illocalen Descensus jener himmlischen Kraft des verklärten Leibes entgegen.

Im Akte des heil. Abendmahls findet eine reale objective Mittheilung Christi an den Communicanten statt. Brod und Wein sind Pfänder der Gewißheit dieser Mittheilung, in Kraft der Verheißung, daß Christus sich, so oft das Sacrament gebraucht wird, gleichzeitig neu mittheilen wolle. Das, was Christus mittheilt, ist er selbst nach Gottheit und Menschheit, Geist und Leib. Von der Substanz seines verklärten Leibes, welcher durch und durch Kraft ist, steigt eine reale Kraft, eine Lebenskraft, in uns, und zwar in den Mittelpunkt unserer unsterblichen Essenz, unserer Seele, hernieder. Dies geschieht nicht in localer Weise, so daß diese Kraft durch die Medien des zwischen uns und Christo liegenden Raumes sich (schnell oder langsam) hindurch bewegte, sondern in illocaler, über die Raumeskategorie erhabener, durch einen objektiven Allmachtsakt des h. Geistes vermittelter Weise. Wir haben daher Christum nicht local im Brode zu suchen, sondern unsre Sinnen und Gedanken im Glauben gen Himmel zu erheben, und unmittelbar vom Himmel her diese Mittheilung zu erwarten. — Diese objektive Mittheilung wird nicht bewirkt durch unsre Glaubensthat (vielmehr durch einen allmächtigen Akt Christi und des h. Geistes); sie hängt auch nicht ab von unserm Glaubensgrad, sondern sie findet immer statt, auch wenn der Communicant positiv gottlos ist; aber den sich uns mittheilenden Christus in sich empfangen können nur diejenigen, in welchen ein Glaubenszustand vorhanden ist. Die andern stoßen ihn und seine reale Mittheilung positiv zurück, während die ersteren, welcher Grad von Glaubensleben auch immer in ihnen vorhanden gewesen seyn möge, in demselben durch jene neue Mittheilung Christi weitergefördert werden.

Diese selbe Lehre, wie sie in der Controverse mit Westfal mehr sporadisch auftritt, hat Calvin endlich in der dritten Ausgabe der Institutio (1559) in positiv einheitlicher Darstellung — in ihrer vollendetsten Abrundung — dargestellt [34]). Wir stellen sie in den Hauptstellen zusammen.

34) Inst. IV, 17.

Postquam nos semel in familiam suam recepit Deus, nec tantum ut servorum loco nos habeat, sed filiorum, ... continuo etiam vitae cursu nos alere suscipit. Nec eo contentus, dato pignore nos hujus continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc ergo finem alterum ecclesiae suae Sacramentum dedit per manum unigeniti Filii, spirituale epulum scilicet, ubi se Christus vivificum esse panem testatur. — Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipiamus ex carne et sanguine Christi, nobis repraesentant. — (Deus) cibum assidue ministrat, quo nos in ea vita sustineat et conservet, in quam nos verbo suo genuit. Porro unicus animae nostrae cibus Christus est, ideoque ad eum nos invitat coelestis Pater, ut ejus communicatione refecti, vigorem subinde colligamus, donec ad caelestem immortalitatem perventum fuerit. So weise uns das Sacrament erstlich seiner doktrinellen Bedeutung nach auf Christi Tod; sodann sey es zweitens (sect 2) ein testimonium, in unum corpus nos cum Christo coaluisse, ut quicquid ipsius est, nostrum vocare liceat, also ein Zeugniß der ein für allemal überhaupt bestehenden Lebensgemeinschaft mit Christo. Drittens aber (sect. 5): Restat, ut applicatione id totum ad nos perveniat. — Non facit sacramentum, ut Christus panis vitae esse primum incipiat, sed, dum in memoriam revocat, panem vitae esse factum, quo assidue vescamur, ejusque panis gustum et saporem nobis praebet, ut vim panis illius sentiamus facit. Semel itaque ipsum dedit, quo panis fieret, quum in mundi redemtionem crucifigendum imposuit; quotidie dat, ubi participandum, quatenus crucifixum est, evangelii verbo nobis offert, ubi eam exhibitionem sacro Coenae mysterio obsignat, ubi id ipsum intus complet, quod exterius designat. — Sunt enim, qui manducare Christi carnem et sanguinem ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil esse aliud quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quidquam ac sublimius videtur voluisse docere Chri-

stus in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat, nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus sed esus panis corpori alimentum sufficit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. — Illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur. — In hunc modum voluit Dominus, panem vitae se nuncupando, non tantum docere, in mortis resurrectionisque suae fide repositam esse nobis salutem, sed vera etiam sui communicatione fieri, ut vita sua in nos transeat ac nostra fiat, non secus ac panis, dum in alimentum sumitur, vigorem corpori administrat.

Diese centrale reale Vereinigung ist nicht bloß eine Vereinigung mit Christi Gottheit oder Geist, sondern auch mit seinem verklärten Leibe. (Sect 7 sq.) Neque illi praeterea mihi satisfaciunt, qui nonnullam nobis esse cum Christo communionem agnoscentes, eam dum ostendere volunt, nos Spiritus modo participes faciunt, praeterita carnis et sanguinis materia. — (Christus) docet, non modo se vitam esse, quatenus sermo est Dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo vim istam in carnem, quam induit, diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret. Hinc et illa jam consequuntur, quod caro ejus vere est cibus, sanguis ejus vere est potus, quibus alimentis in vitam aeternam fideles educantur. Diese Kraft, Lebensbrod zu seyn, hat Christi Fleisch, zwar nicht an sich als Fleisch, wohl aber als Fleisch des mit Herrlichkeit gekrönten Menschensohnes. — Quemadmodum e fonte aqua nunc bibitur, nunc hauritur, nunc per canales irrigandis agris deducitur: qui tamen non a se ipso exuberat in tot usus, sed ab ipsa scaturigine, quae perenni fluxu novam subinde largitatem ibi sufficit ac subministrat: ita

Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit. Er citirt sodann 1 Cor. 6, 15, und fährt fort: Quae omnia non posse aliter effici intelligimus, quin totus spiritu et corpore nobis adhaereat. Sed arctissimam illam societatem, qua ejus carni copulamur, splendidiore adhuc elogio illustravit, Eph. 5, 30. — Summa sit, non aliter animas nostras carne et sanguine Christi pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent. Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperirent; quod fieri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat carnis suae esu et sanguinis potu.

Er geht nun (sect. 10) zu der weiteren Frage, wie diese Mittheilung Christi zu Stande komme. Er antwortet, wie immer, so auch hier wieder, mit der arcana Spiritus sancti operatio. Etsi autem, sagt er, incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus, et quam stultum sit, ejus immensitatem modo nostro velle metiri. Von der vermeintlichen Seelenerhebung sagt er kein Wort. Ihm theilt sich Christus mit durch einen objektiven Allmachtakt des h. Geistes [35].

---

35) Rein unbegreiflich ist die Scheu mancher luth. Theologen vor der Mitwirkung des h. Geistes beim Sacrament! Sowie man eine solche behauptet, ängstigen sie sich sogleich, daß nun das Sacrament in's Subjektive herabgezogen werde! Dabei fühlt man sich unwillkührlich zu der Gegenfrage veranlaßt: Ist euch vielleicht der h. Geist selber etwas subjektives? ist er euch nur im subjektiven Innern des Menschen vorhanden? Oder wenn das nicht, wenn ihr wirklich ernstlich und nicht bloß mit den Worten an eine objective Existenz des h. Geistes als der dritten Hypostase in Gott glaubet, wie könnt ihr dann noch eine Mitwirkung des h. Geistes im Sacramente leugnen? wie könnt ihr, ohne

Er kömmt nun auf die Frage, wann sich uns Christus mittheilt, und spricht es scharf aus, das h. Abendmahl sey nicht bloß ein Pfand dafür, daß überhaupt eine reale centrale Gemeinschaft zwischen Christo und dem Communicanten bestehe, sondern ein Pfand, daß jetzt Christus neu sich mittheile. (Sect. 10.) Jam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus acsi in ossa et medullas penetraret, in Coena etiam testatur et obsignat; et quidem non objecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam spiritus sui illic proferens, qua impleat, quod promittit. Et sane rem illic signatam offert et exhibet omnibus, qui ad spirituale illud epulum accumbunt, quanquam a fidelibus solis cum fructu percipitur. — (Sect. 11): Dico igitur, in Coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem ejus, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae ejus facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus.

Nun widerlegt er die superstitiösen Ansichten der Trans- und Consubstantiation. Er scheidet scharf (sect. 12) zwischen der praesentia Christi in Sacramento und der localis praesentia Christi in pane. Er will (sect. 14) mit der gesammten alten Kirche die res terrena, Brod und Wein, von der res coelestis, Christi Fleisch und Blut, unterschieden wissen. Beide seyen nicht local mit einander, noch weniger höre die res terrena ganz auf zu existiren. Sondern der Akt sey gegenwärtig im Akte. Er wolle selbst gegen den Ausdruck „inclusio Christi im Brode" nicht so sehr kämpfen (sect. 16), si ita sensum suum explicarent: dum panis in mysterio por-

---

Frevel, den, der ὁμοούσιος mit dem Sohne ist, von dem Gipfel des Werkes des Sohnes ausschließen? wie könnt und möget ihr sagen, die Lehre von einer objektiven Mitwirkung des h. Geistes ziehe das Sacrament in die Sphäre der Subjektivität herab?!

rigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia inseparabilis est a signo suo veritas. Sofern man aber mit der inclusio eine locale Gegenwart sub pane bezeichne (corpus illic occultum latere), und dieß überdies durch die Ubiquität begründe, so sehe er darin nichts als einen Unglauben, quia non aliam carnis et sanguinis participationem concipere sustinent, nisi quae vel loci conjunctione atque contactu vel crassa aliqua inclusione constet. — Ceterum (sect. 19) his absurditatibus sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio, atque ita, ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aeternae intelligantur.

Wie er die Trans- und Consubstantiation verwirft, so auch die (von Melanthon ebenfalls so bestimmt als „neu und unerhört" verworfene) Ansicht, daß man mit dem Kelche etwas anderes, als mit dem Brod, und nicht vielmehr beidemale den ganzen Christus empfange. (Sect. 20): Ex omnibus ... quaero, ubi Lucas et Paulus calicem dicunt Testamentum in sanguine, annon idem exprimant, quod priore membro, ubi panem nominant corpus? Eadem certe religio fuit in una parte mysterii, quae in altera. — Quoties ergo ex verbo uno contendent, panem esse corpus, ego ex pluribus verbis commodam interpretationem afferam, esse Testamentum in corpore. Quid enim? an quaerendus erit interpres Paulo et Luca fidelior aut certior? — Quodsi impugnant, non mecum, sed cum Spiritu Dei certamen illis est. Es ist dies zuzugleich ein Beweis, daß Calvin's ganzer Lehre noch immer die alte Basis der richtigen zwinglinischen Exegese zu Grunde lag; auch er bezog die Worte „mein Leib, mein Blut" nicht unmittelbar auf den verklärten Leib. Aber bemerkenswerth ist dann auch, wie Zwingli's richtige aber unentwickelte Keime bei Calvin zu ihrer vollen Entfaltung gelangt sind. Er erklärt das est nicht durch ein vages,

vieldeutiges significat, sondern durch: hoc est testamentum corporis mei, (vergl. oben Theil I, S. 113) und in dem Bunde sowie im Symbol des Essens sieht er die Hindeutung auf die Lebensgemeinschaft mit Christo, während die Worte „Leib, Blut" zunächst nur auf das Faktum seines Todes weisen.

Weiter gegen den Schluß (sect. 31) polemisirt er noch einmal gegen den Unglauben, welchem mit der localen Descendenz Christi auch die reale Mittheilung verloren geht. Christus praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Hier findet sich noch einmal die Erhebung unser zu Christo im Vorbeigehn erwähnt. Quasi vero, si ad se nos evehat, non aeque potiamur ejus praesentia. Er will hier offenbar nicht von der subjektiven Stimmung des Kommunicanten, sondern von der objektiven Ursache der objectiven Mittheilung reden. Er will die illocale Vereinigung der localen Descendenz gegenüberstellen, und bezeichnet erstere, wie Lasko gethan, als evectio des Menschen in den Himmel. Die Bezeichnung ist ungenau aber unverfänglich. Ungenau, weil das evehere selbst wieder ein, der Raumkategorie entnommener, bildlicher Ausdruck ist. Aber unverfänglich, weil aus dem Context und dem Gegensatz klar hervorgeht, daß Calvin dem localen Descensus nicht einen localen Ascensus, sondern vielmehr dem Localem ein Illocales entgegenzusetzen beabsichtigt. Daß er wirklich nur den localen Descensus in's Brod, nicht aber die Objektivität und Realität des illocalen Descensus Christi in uns leugnen will, sieht man aus der Stelle (sect. 24): Dicimus, Christum tam externo symbolo, quam Spiritu suo ad nos descendere, ut vere substantia carnis suae et sanguinis sui animas nostras vivificet. Die Art dieses illocalen Descensus galt ihm als schlechthin unvorstellbar und als unbegreifliches Geheimniß. (Sect. 32): Porro de modo si quis me interroget, fateri non pudebit, sublimius esse arcanum, quam ut vel meo ingenio comprehendi vel enarrari verbis queat; atque, ut apertius dicam, experior magis quam intelligam. Itaque veritatem Dei, in qua acquiescere tuto licet, hic sine controversia amplector. Pronunciat ille, car-

nem suam esse animae meae cibum, sanguinem esse potum. Talibus alimentis animam illi meam pascendam offero. In sacra sua Coena jubet me sub symbolis panis ac vini corpus ac sanguinem suum sumere, manducare et bibere; nihil dubito, quin et ipse vere porrigat et ego recipiam. Tantum absurda rejicio, quae aut coelesti Christi majestate indigna aut ab humanae ejus naturae veritate aliena esse apparet. — Ingenue confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro. — Wie schön und demüthig spricht er sich auch sect. 7 aus, wo er das heil. Abendmahl ein tantum mysterium nennt, quod ne animo quidem satis me comprehendere video, et libenter ideo fateor, ne quis ejus sublimitatem infantiae meae modulo metiatur. Quin potius lectores hortor, ne intra istos nimium angustos fines mentis sensum contineant, sed multo altius assurgere contendant, quam meo ductu possint; nam ego ipse, quoties hac de re sermo est, ubi omnia dicere conatus sum, parum adhuc mihi pro ejus dignitate dixisse videor. Quanquam autem cogitando animus plus valet, quam lingua exprimendo, rei tamen magnitudine ille quoque vincitur et obruitur. Itaque nihil demum restat, nisi ut in ejus mysterii admirationem prorumpam, cui nec mens plane cogitando, nec lingua explicando par esse potest.

Wir nehmen hier von Calvin's Abendmahlslehre, sowie von seiner Person Abschied. Wir fanden die erstere wesentlich identisch mit der melanthonischen; soll ja ein Unterschied zwischen beiden seyn, so wird er zu Calvin's Vortheil ausfallen, welcher durch seine aufrichtigere Darlegung und schärfere Ausbildung vielen Zweideutigkeiten und Mißverständnißen vorgebaut hat, welche bei Melanthon noch möglich sind. Ob nun Calvin's Abendmahlslehre eine allseitig vollendete, ob in ihr nun die volle Wahrheit vorhanden ist? — In

Betreff der Form muß dies von vorneherein geleugnet werden. Denn so sehr er allenthalben nach der äußersten Vollendung und Präcision des Ausdrucks ringt, so sind doch einige tieferliegende Begriffsbestimmungen seiner plastischen Hand entschlüpft, oder die Wärme der Sprache hat ihn über den Horos hinausgerissen. So schwankt er im Ausdruck substantia. Bald nimmt er es im Sinne von verklärter Wesenheit und lehrt einen Empfang der substantia Christi; bald im Sinne von materieller Substanz und leugnet den Empfang der Substanz des Leibes Christi oder seine „substantielle Gegenwart". Die Wörter Coena und Sacramentum selber braucht er bald zur Bezeichnung der Handlung und behauptet dann die praesentia Christi in sacramento; bald im augustinischen Sinn zur Bezeichnung der res terrena in der Handlung, und leugnet die „localis praesentia Christi in coena". Besonders aber schwankt er drittens im Gebrauche des Wortes descendere. Bald nimmt er es im Sinne Westfal's von räumlichem Niedersteigen, und leugnet, daß Christus im Brod und Wein herniedersteige; bald behauptet er, daß von Christi verklärter Leiblichkeit ein vigor in uns niedersteige, aber die nähere Erläuterung zeigt, daß er hier an ein illocales, nicht physische Medien durchlaufendes, sondern allmächtig-unmittelbares Ausstrahlen der Wesenheit Christi auf und in uns denke. Und so kann er viertens diese selbe illocale Allmachtwirkung an einer andern Stelle (Inst. IV, 17, 31) als ein evehi nos ad Christum bezeichnen, wo evehi ebenso wenig local zu nehmen ist, als dort descendere. Endlich aber bezeichnet er im Cons. Tig. und der Sec. Def. mit den ganz ähnlichen Ausdrücken: ascensus mentis, attollere animam, vielmehr die subjektive Stimmung der Seele in dem Augenblicke, wo sie die objektive Mittheilung ihres Herrn und Heilandes erwartet. In der Sache widerspricht er sich nirgends; das wird ein jeder zugeben müssen, der mit unbefangenem, aufrichtigem, vorurtheilsfreiem Blick seine Schriften (wohlgemerkt: seine Schriften, nicht herausgerissene Stellen aus denselben!) lieset; aber im Ausdruck bleibt er sich in Betreff jener fünf Fälle nicht constant, und dies gab denen, die seine Lehre nun einmal verdrehen wollten, Waffen in die Hand.

Was den Inhalt betrifft, so stehe ich nicht an, Calvin's Abendmahlslehre für so vollendet zu erklären, als die Lehre und Einsicht eines armen, schwachen Sterblichen in ein solches unergründliches Mysterium überhaupt vollendet seyn kann. Seine Lehre ist in ihrem Gegensatz zu Zwingli wie zu Westfal vollkommen die Lehre der heil. Schrift. Nichtsdestoweniger gebe ich zu, daß diese Lehre, wie sie nachher als Lehre der reformirten Kirche nicht sowohl symbolisch festgesetzt wurde, als bei den Dogmatikern erschien, hier und da wieder in Unvollkommenheiten und Schiefheiten zurücksank, und das zwar aus dem Grunde, weil man den Lebensnerv derselben, jene Auffassung der verklärten Leiblichkeit als reiner Kraft, eine Auffassung, womit Calvin seiner Zeit um mehr als drei Jahrhunderte voraneilte, nicht in sich aufzunehmen im Stande war, und allerdings und unleugenbar in einen Spiritualismus zurücksank, der anima die mens substituirte, die fides zur causa efficiens machte, und überhaupt die ganze falsche Beziehung auf die Prädestinationslehre wieder hereintrug, wie wir das später, an seinem Orte, sehen werden. So ist also kein Widerspruch zwischen der Würdigung der Lehre Calvin's und dem aufrichtigen Eingeständniß, daß das reformirte Dogma einer wesentlichen Correktur und Weiterbildung bedürfe.

Wir nehmen hier auch von Calvin's Person Abschied. Noch etwas weiteres über diese Person hinzuzufügen, halte ich für überflüssig 36). Wer offnen Auges die bisher beigebrachten Aktenstücke

---

36) Eines sey mir doch vergönnt in einer Anmerkung noch zu bemerken, was, wenn auch nicht auf das h. Abendmahl bezüglich, doch insofern ein Plätzchen finden darf, als ich nun einmal überzeugt bin, daß man die Lehre nicht von dem Menschen trennen darf, und eine allseitige Würdigung des letzteren zur Würdigung der ersteren hinzugehört. — Servet's Scheiterhaufen haftet an Calvin's Person als ein (so scheint es) unauslöschlicher Mackel. Servet's Tod ist ein stehender Artikel geworden, der in unzähligen Schriften und Broschüren wiederkehrt. Da möchte ich nun in aller Bescheidenheit verweisen auf: Ril-

und Documente verfolgt hat, der hat hiemit schon von selbst ein weit vollständigeres Bild dieser wahrhaft erhabenen Persönlichkeit empfan-

---

liet, procès de Michel Servet, Genève 1844, eine Schrift, in welcher die verloren geglaubten, doch von Rilliet glücklich wieder aufgefundenen Akten des Processes mitgetheilt sind. Aus dieser Schrift ergiebt sich in Kürze Folgendes. Die Partei der libertins lockte Servet, gegen dessen krassen Pantheismus Calvin längst polemisirt hatte, nach Genf, um Calvin zu ärgern, und in der Absicht, um einen Proceß zu veranlassen, wobei man dann Calvin zum Trotz den Servet freisprechen wollte. Calvin klagte ihn der Blasphemie an, und wollte, daß die ganze Sache vor dem geistlichen Forum entschieden würde; die Gegenpartei war es, die die Sache, Calvin zum Trotz, vor das weltliche Forum zog, und dadurch kriminell behandelte. Aber der Advocat Servet's ist ungeschickt, Servet noch ungeschickter; er überschreitet die geheimen Instructionen der Partei, die ihn vorgeschoben, und spricht sich für den Anabaptismus aus; nun sieht sich das weltliche Forum wider Willen genöthigt, Servet als „Wiedertäufer und Unruhstifter" zu richten. Zugleich hält das Gericht es für Ehrensache, Servet nicht nach Vienne auszuliefern, wo er schon in contumaciam zum Tode verurtheilt war, und zugleich dünkt es ihm Ehrensache, gegen Anabaptisten nicht laxer zu verfahren, als katholische Obrigkeiten. Noch einmal indessen tauchen rein theologische Fragen auf, über die Calvin ein Gutachten abgeben muß. Zugleich steigert sich Servet's sinnlose Unverschämtheit. Dennoch macht die libert. Partei noch einen letzten Versuch, Calvin zum Trotz ihr Werkzeug zu retten; sie schickt die Akten an die Regierungen von Zürich, Schafhausen, Bern und Basel, und erbittet sich ein Gutachten über Schuldig oder Unschuldig. Alle vier Gutachten erkannten das Schuldig. (Wenn nur in einem derselben der Wunsch beigefügt war, man möge Servet mit dem Tode bestrafen, so lag die Ursache darin, daß Genf nicht über die Art der Bestrafung, sondern nur über das Schuldig oder Unschuldig ein Gutachten verlangt hatte). Nach den bestehenden Gesetzen wurde Servet zum Feuertod verurtheilt. Calvin war es, der sich vergeblich alle Mühe gab, die Todesart in Enthauptung umzuändern. — Soviel in Kürze. Es wird dies wenige hinreichen, um in dieser Sache

gen, als ich es in wenigen Worten zu geben vermöchte. Soviel kann man wohl sagen: Dächten wir uns die Gemüthstiefe Luther's, die Frische, die Reinheit und den regen Wahrheitssinn Zwingli's, die Charakterstärke und Energie und krystallhelle Wahrhaftigkeit Calvin's und die allseitige Reinheit der Lehre Melanthon's, welcher von Calvin's Prädestinationslehre frei, Calvin's Abendmahlslehre theilte — dächten wir uns dies alles in Einem Reformator vereinigt: dann, dann wäre die Gefahr einer Menschenvergötterung entsetzlich groß! Gott sey Dank, der schwache Menschen zu Werkzeugen Seiner Kraft erwählt hat! Aber wenn schon ein jedes der vier Trümmer, in die zerschlagen der Eine himmlische Reformator, der h. Geist, auf Erden erschien, trotz aller beigemischten Fleischesschwachheit so erhaben dasteht — — ist das nicht der bündigste Beweis für die Gottheit Jesu Christi, dessen Herrlichkeit alle Herrlichkeiten und Erhabenheiten der vier Reformatoren zusammengenommen so unaussprechlich überragt?

---

jeden Mackel von Calvin zu entfernen. Was an der Geschichte Trübes bleibt, fällt nicht ihm und seinem Charakter, sondern dem Geist der Zeit und den damaligen Rechtsbegriffen zur Last. Darüber, daß Blasphemie criminell zu bestrafen sey, herrschte im ganzen kleinen Rathe in Genf — auch bei Melanthon — kein Zweifel. Mit welcher schaurigen Unklarheit aber damals die Gerichte verfuhren, wie sie Blasphemie und Anabaptismus und Aufruhrstiftung bunt durcheinanderwarfen, dafür liefern jene Akten eines (dem Calvin feindlichen) Gerichtshofes einen leider nur allzu sprechenden Beleg!

§. 40.

Die Pfalz.

Wir kehren nun nach Deutschland zurück.

Der Sieg der flacianischen Partei über Lasko war ein Sieg über eine verstreute hülflose Heerde. Bald unternahm die Partei größeres. Sie ging nun allen Ernstes darauf aus, die melanthonische Richtung aller Orten anzugreifen, zu verdächtigen, zu verdrängen. Es war ein tollkühnes Unternehmen; aber jene Partei kannte zu gut die persönliche Furchtsamkeit ihres Gegners, zu gut den fanatischen Zündstoff, welcher im Pöbel aller Orten vorhanden lag, und durch das Geschrei, daß die Lehre des von der Menge fast vergötterten Luther verunreinigt werde, leicht zu hellen Flammen angeblasen werden konnte; zu gut wußte sie endlich, was sich auf politischem Gebiete ausrichten ließ durch den Schreckschuß einer Anklage, als ob die melanthonische Richtung von der Augsburgischen Confession abgefallen und des Reichsfriedens unberechtigt sey. Diese drei Hebel wurden nun mit einer Beharrlichkeit und Consequenz angewendet, welche in diesem tristen Schauspiel das einzige ist, was wir bewundern können. Denn außerdem sind die einzelnen Züge desselben, von dem Kanzeldisput Tiemann's an bis zum Schaffot Krakau's, nicht minder widerlich, als die Grausamkeiten gegen die Heerde Lasko's es waren.

Das Land, welches zuerst den Bestrebungen jener Leute ein Feld bot, war die Pfalz. Hier boten sie alle Mittel auf; doch sie waren noch nicht routinirt; die Brutalität überwog vor der List, und der schon gewonnen erachtete Sieg ging verloren. Es bildete sich in der Pfalz unter Melanthon's Einfluß der Kern der deutschreformirten Kirche, und hier kam die Abendmahlslehre von den ersten Anfängen der vagen und unbestimmten melanthonischen Terminologie aus allmählich zu ihrer höchsten, auch in formeller Beziehung reinsten Entfaltung.

Werfen wir, um uns des näheren hievon zu überzeugen, einen Blick auf die Zustände dieses gesegneten Landes, wie sie vom Anfange des Jahrhunderts an sich herausgebildet hatten. Die Pfalz war ein Sitz der Reformation schon vor der Reformation. Hier lebten unter dem milden Scepter des Churfürsten Philipp des Aufrichtigen (1476—1508) ein Wessel, ein Agricola, ein Reuchlin, ein Spangel. Nur die Universität Heidelberg war eine eiserne Gegnerin des Humanismus [1]). Offen konnte deshalb die Reformation dort nicht auftreten. Aber in den Gemüthern des Volks war sie längst vorbereitet. In der Pfalz lebte auf Sickingen's Schlössern Oecolampad; die Pfalz schenkte Deutschland seinen Melanthon. Unter Ludwig V. (1508—1544) kamen Simon Grynäus, Busch und andere nach Heidelberg; aber an einen Beitritt zu den protestantischen Ständen ward fürerst noch nicht gedacht. Der erste lutherische Prediger, welcher in's Land kam, Other, war von einem Ritter von Steinach auf eigene Faust berufen; sonderbar ist, daß dieser erste Vertreter der Reformation in der Pfalz auch schon von Luther in der Abendmahlslehre abwich [2]). Das wichtigste aber, was sich in der ganzen Anfangsperiode der Reformation dort ereignete, war eine Disputation, welche Luther auf der Durchreise den 18. April 1518 zu Heidelberg hielt über 40 Thesen, deren Gesammtinhalt die 26ste ausspricht: Lex dicit: fac homo, et nunquam fit. Gratia dicit: crede in Christum, et jam facta sunt omnia. Bei dieser Disputation waren Bucer, Brenz und Schnepf zugegen; Gerlach und Frecht wurden durch sie für die Reformation gewonnen. So lagen die Anfänge der Fäden, die sich dann in verschiedenen Ländern ausbreiteten, damals in der Pfalz bei einander verschlungen.

Die Pfalz erscheint uns wie ein stiller friedlicher Heerd, von welchem lange eine milde Wärme ausging, ohne daß das Feuer in

---

1) Seisen, Gesch. der Ref. zu Heidelberg, (Heidelb. 1846) S. 5 f.

2) Ebendas. S. 9, Anm. 6.

hellen Flammen emporschlug. Nirgends war die Reformation tumultuarischen Ausbrüchen ferner, als eben hier. Die verschiedensten geistigen Potenzen wirkten ein Vierteljahrhundert lang (1517—1544) auf den Geist der Bevölkerung ein; die Reformation war innerlich völlig zur Reife gekommen, ehe die Pfalz äußerlich von Rom sich losriß. Eine solche Losreißung hatte nicht in Ludwig's Sinn gelegen; wohl aber gewährte er dem geistigen Walten des reformatorischen Geistes allen Schutz. Als daher endlich der Bruch mit Rom erfolgte, stand die Pfälzer Kirche reif und gezeitigt mit einem Schlage da.

Es war im Jahre 1545 unter Churfürst Friedrich II., nachdem der Pfalzgraf von Neuburg und Amberg, Otto Heinrich, schon offen zum Protestantismus übergetreten, da fühlte es das Volk in der Rheinpfalz, es sey jetzt der Augenblick gekommen, wo man seinem Reformationsbegehren keine Hindernisse in den Weg legen werde. Als in Heidelberg einst in der h. Geistkirche Messe gelesen werden sollte, stimmte die Gemeinde statt dessen plötzlich das Lied von Paul Speratus an: „Es ist das Heil uns kommen her.“ Sofort ließ der Churfürst die Communion sub utraque einführen, den 3. Jan. 1546, und die Reformation ward nach einem Entwurf Melanthon's (vom 28. März 1545) eingeführt [3]).

Doch stand noch eine Prüfungszeit bevor. Schon der schmalkaldische Krieg in seinen Folgen unterbrach das kaum begonnene Werk. Das Interim gebot die Wiedereinführung der Frohnleichnamsprozession, weil „in solichem Sacrament nach der Benediktion der war leib „und blut Jesu Christi sey.“ Die Ausübung dieses Befehles rief Tumulte hervor [4]); doch konnte selbst die Universität sich dem Befehle nicht anders als unterziehen; aber die Art, wie dies geschah, ist, gerade für die Abendmahlsgeschichte, höchst merkwürdig.

Daß die Pfalz damals unter Melanthon's Einfluß reformirt

---

3) Ebendas. S. 26—29.

4) Ebendas. S. 46.

worden, daß sie zu den Ständen Augsb. Confession getreten war, daß es Niemanden je beifiel, sie zu den Zwinglianern zu zählen, oder an einen schweizerischen Einfluß zu denken, ist wohl sehr klar und steht als unbezweifeltes Faktum fest. Und doch durfte der Rektor Curio 1551 in dem Schreiben, worin er zur Prozession einladen mußte, der Lehre von der localen Gegenwart eben so aus dem Wege gehen, wie es nur irgend von Seite Melanthon's oder Calvin's geschehen konnte [5]. Ein neuer Beweis, wie die Melanthon'sche Lehre eine weitverbreitete und rechtlich gültige innerhalb der Bekennerschaft der Augsb. Confession war.

Nach dem Passauer Vertrag führte Otto Heinrich (1556—1559) zur Churwürde erhoben, die „lutherische Reformation" wieder ein, und mit ihr die von Diller, Stolo und Marbach nach dem Muster der Brenzischen entworfene „Alzeier Kirchenordnung" nebst dem im vorigen §. erwähnten Brenzischen Katechismus. Daß dieser die melanthonische Sacramentlehre enthielt, haben wir gesehen. Das fünfte Kapitel der Kirchenordnung spricht sich S. 31 über das heil. Abendmahl also aus: „Sovil nun die leer vom Sacrament des „Nachtmals belangt, wollen wir das dieselbig stracks, nach vermög „des Worts Christi im Nachtmaal, wie sollichs in der Augsbur-

5) Ebend. S. 48. „Da es zur Verherrlichung des Namens unsers Herrn „und zu unserm Seelenheile zuträglich ist, daß wir, häufig versammelt, „unsere Gebete vereinigen, und uns im Gedanken an die Wohlthaten „des Sohnes Gottes erwecken . . . daher möge der morgende Tag an „das Testament und jenes mystische Brod und den Tod unsers „Herrn uns so gar erinnern, daß mit Aufgeben alles Streites der „Fromme bei jenen feierlichen Gebeten an Gottes und der Engel „Gegenwart nicht zweifeln kann, so befehlen wir . . . daß ihr morgen „früh um 6 Uhr zugegen seyd u. s. w., und jeder mit feurigem Glauben bete, daß Gott die heilsame Verbesserung von dem wahren Gebrauch des h. Mahles zulasse" u. s. w. Anstatt der Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi in Brod und Wein ist bloß von einer „Gegenwart Gottes und der Engel" die Rede, und von einem „mystischen Brod".

„gischen Confession erkläret, gereichet werde, Nemlich das in „dem Nachtmaal Christi der leib vnd das blut Christi warhafftigklich „vnd gegenwertigklich mit brot vnd wein ausgeteilt, empfangen vnd „genossen werde." Auch hier wird die Variata offiziell als die „Augsb. Confession" betrachtet. Aber mehr noch! Am Ende der Kirchenordnung wird noch den Geistlichen eine in Fragen und Antworten verfaßte Lehranleitung gegeben, und hier lesen wir [6]): „Was „wird im Abendmahl des Herrn Christi ausgetheilt und empfan„gen? — Warer leib vnd blut des Herrn Jesu Christi. Denn der „Herr Jesus Christus hat dise nissung eingesetzt, das Er bezeuget, „das er wahrhaftigklich vnd wesentlich bey uns vnd in uns seyn „wil, vnd wil in den Bekerten wonen, jnen seine güter mit„teilen, vnd in jnen krefftig sein. Wie er spricht Joh. 15. Bleibt „inn mir vnd ich inn euch. — Vnd nachdem die Verheißung ein „rede ist, die in gemein allen, die bekert werden vnd glauben, „gnad anbeut, sind die sichtbaren Zeichen dran gehengkt, als „erinnerung von der verheißung, vnd das sie zeugen sein „sollen, damit ein jeder insonderheit jm die Verheißung adpliciren „möge durch Glauben im rechten brauch der Sacrament. Vnd „sind also testimonia promissionum et adplicationis. Also hat „der Herr Christus dise Niessung geordnet, das sie uns erinnern „soll von dem ganzen newen testament" u. s. w. Hier haben wir als offizielle Interpretation der Augsburg. Confession die ganze calvinisch-melanthonische Lehre in allen ihren Zügen wieder. Es handelt sich um die Gegenwart Christi in uns, nicht im Brode; es handelt sich um jene centrale continuirliche Inwohnung Christi; ein Glaubenszustand wird vorausgesetzt; Brod und

---

6) Ebendas. S. 57. — Seisen findet dies „sehr überraschend." Man merkt ihm den Monographen an! Wer allseitig mit der damaligen Geschichte des Abendmahlsdogmas aus den Quellen (und nicht bloß aus „Alting und Struve") bekannt ist, wird diese Identification der melanthonischen Lehre mit der Augsb. Conf. vielmehr ganz natürlich finden.

Wein wirken nicht für sich, sondern sind Zeichen und Siegel („Zeugen") einer von Christo verheißenen Mittheilung, die im Akte des Sacraments applicirt werden soll.

So treten uns, wo wir nur den Blick hinwenden, Zeugnisse für die Thatsache entgegen, daß die calvinisch-melanthonische Lehre im Kreise der Augsb. Confessionsbekenner nicht etwa bloß geduldet, sondern weithin die herrschende geworden war.

Und an einen Einfluß Calvin's selber ist dabei nicht zu denken. Melanthon und kein anderer war der Reformator der Pfalz. Von Melanthon war schon die frühere Reformation 1546 hervorgerufen [7]) und geleitet; Melanthon wirkte bei der Reformation der Heidelberger Universität wesentlich mit [8]); Melanthon besuchte 1557 Heidelberg persönlich [9]); Melanthon stand mit dem Pfälzer Regentenhaus in steter Correspondenz und wurde über alles wichtige befragt; Melanthon stand bis an sein Ende mit der Universität Heidelberg in der engsten Beziehung [10]).

---

7) Seisen (S. 29) macht auf einen merkwürdigen Umstand aufmerksam. An Weihnachten 1545 empfing Friedrich zum erstenmal das Abendmahl sub utraque; und schon den 26. Apr. 1545 schreibt Melanthon an Herzog Albrecht v. Preußen, Friedrich habe an Ostern sub utraque communicirt! Klar genug, daß Melanthon mit Friedrich correspondirte und dieser schon an Ostern vorgehabt haben muß, sub utraque zu communiciren. —

8) Seisen, S. 71.

9) Ebendas. S. 63.

10) Ebendas. S. 96. — Jene Alzeier Kirchenordnung ist ihren Grundzügen nach auch wirklich wesentlich lutherisch; besonders was die Kirchenverfassung betrifft. An den Gemeinden wurde der Unterschied von Pfarrer (Pastor) und Diacon festgehalten. Ueber jedem Kapitel stand ein Superintendent, über allen ein Generalsuperintendent. Den Episcopat übte der Churfürst durch einen Kirchenrath, der aus zwei weltlichen und zwei geistlichen Räthen bestand. (Seisen S. 61 f.) Der einzige Zug, worin die Kirchenordnung von der im engern Sinn lutherischen Sitte abwich, war die Abschaffung der Bilder (Seisen, S. 61). Doch hierin sowie im Brechen des Brodes beim h. Abendmahl standen Straßburg und die Tetrapolis als Glieder der Augsb. Conf. der Pfalz zur Seite.

So stand es in der Pfalz, als die Flacianer ihre ersten Angriffe unternahmen. Weitentfernt etwas auszurichten, erschienen ihre Prätensionen als unerhörte, und erregten Entrüstung.

Zu Frankfurt a. M. wurde im September 1557 ein Religionsgespräch zwischen Protestanten und Katholiken gehalten, dem unter andern Melanthon und Diller beiwohnten. Die drei Flacianer Schnepf, Strigel und Stössel als sächsische Abgeordnete traten hier mit der Forderung auf, daß die Anhänger Calvin's, Osiander's, Major's nebst den Adiaphoristen von dem Genuß der öffentlichen Rechte der Bekenner der Augsburgischen Confession sollten ausgeschlossen werden. Sie durften dabei auf die Zustimmung der Katholiken, aber ebenso auf die entschiedene Entrüstung der übrigen Protestanten rechnen. Melanthon fragte, ob sie ein Inquisitionsgericht einführen wollten? ob sie der Meinung wären, daß Christi Leib in den Bauch hinabgeschlungen werde? ob sie wollten, daß er im Brode enthalten und nicht vielmehr mit dem dargereichten Brode mitgetheilt werde? ob sie den Satz billigten, daß das Brod der wesentliche Leib Christi selber sey? und wie sie dann der Adoration der Hostie entgehen wollten [11]? Schon die Offenheit, womit der sonst so ängstliche Melanthon diese Fragen thun durfte, zeigt uns, wie wenig die Abendmahls-Theorie der Flacianer in der allgemeinen Meinung auf Unterstützung zu rechnen hatte. Mehr noch stellt sich dies durch die Geschichte des Frankfurter Fürstentages heraus, welchen Kaiser Ferdinand 1558 berufen hatte. Um die Anklage der Papisten, daß sie uneins wären, abzuweisen, ließen die protest. Churfürsten jenen schon öfter erwähnten Frankfurter Receß aufsetzen. Es waren Churfürst Otto Heinrich von der Pfalz, August von Sachsen, Joachim von Brandenburg, Prinz (nachher Churfürst) Friedrich von der Pfalz, Pfalzgraf Wolfgang, Herzog Christoph von Würtemberg, Landgraf Philipp von Hessen und Markgraf Carl von Baden. Auf Otto Heinrich's Veranlassung wurde die Verabfassung jener wich-

11) Mieg, ausführl. Bericht S. 52. Bei Seisen S. 63.

tigen Urkunde Melanthon übertragen. Wir kennen sie bereits als klaren Ausdruck der melanthonischen Lehre. Die genannten Fürsten haben dieselbe feierlich und offiziell abgegeben. Vergeblich donnerte Flacius dagegen als gegen ein „samaritanisches Interim."

Otto Heinrich suchte sogar Petrus Martyr und Wolfgang Musculus für seine Universität zu gewinnen, wiewohl vergeblich. Ein französischer Flüchtling Peter Boquin wurde wirklich für die Universität gewonnen [12]. Die Professoren wurden fort und fort auf die Augsburgische Confession verpflichtet.

Aber bald sollte in Heidelberg selbst der Streit erneuert werden durch den Superintendenten und Professor Tilemann Heßhusen, welcher nebst dem Professor Paul Einkorn der flacianischen Partei [13]) angehörte.

Ehe wir aber zu diesen Vorfällen übergehen, müssen wir einem Zwischenspiel in Bremen unsre Aufmerksamkeit zuwenden.

In Bremen [14]) war Hardenberg als Domprediger angestellt, ein gelehrter, milder, von seiner Gemeinde kindlich geliebter Mann, ein Freund Melanthon's, und mit Lasco und Bucer in brieflicher Verbindung. Seiner Ueberzeugung nach gehörte er ganz zu jener weitverbreiteten melanthonischen Schule; er glaubte eine Gegenwart Christi im Abendmahl, nicht im Brode; die Ubiquität verwarf er. Nicht „mit Keckheit", wie Guericke es darzustellen für gut findet, predigte er gegen den 10ten Artikel der Augustana, sondern mit der Augustana wußte er sich mit Recht so wenig, als Me=

12) Seisen, S. 67.

13) Ebendas. S. 72 f. Seisen träumt (S. 80) von drei Parteien in Heidelberg, einer lutherischen, melanthonischen und calvinistischen. Gut ist's, daß er sogleich beifügt, die beiden letzteren hätten sich sogleich vereinigt. Denn wahrlich, gerade der von ihm als Melanthonianer genannte Diller ward ja, sobald in Heidelberg der Streit losbrach, sogleich als „Calvinist" angegriffen, und von einer Differenz zwischen Diller und Boquin zeigt sich nirgends auch nur die leiseste Spur.

14) Salig III, 715 ff. Engelhardt, III, §. 147.

lanthon und Calvin, in Widerspruch, und es war Niemand anders als seine Gegner, welche den Streit anfingen, indem sie 1548 ihm, der ihnen suspekt war, eine Erklärung über seinen Glauben abverlangten. Diese Erklärung, so offen sie war [15]), ließ man doch für den Augenblick gelten, und der Streit ruhte bis 1555, wo der Prediger Tiemann seine „farrago" gegen die Sacramentirer herausgab, und darin die Nothwendigkeit, an die Ubiquität und die Gegenwart im Brod zu glauben, mit Heftigkeit behauptete. Er verlangte, daß alle Geistlichen diese seine Schrift unterschreiben sollten! Da Hardenberg sich weigerte, „weil diese Lehre dem allgemeinen Verstand christlicher Kirchen und alter Lehrer zuwider sey", so begannen nun seine Gegner, ihn von der Kanzel herab einen Sacramentsschwärmer und Nestorianer zu schelten, so arg, daß der Magistrat einzuschreiten sich genöthigt sah, und Melanthon selber an Tiemann schrieb, und ihn flehentlich bat, nicht auf einem Lehrpunkte zu bestehen, der doch gar keine praktische Bedeutung und keinen Nutzen für die Gottseligkeit habe. Das half alles nichts. Die ganze flacianische Richtung zeichnete sich bekanntlich nicht bloß durch polemisches, sondern auch durch hierarchisches Streben aus; sie nahmen die unbeschränkte Jurisdiktion und Gewalt des Bannes, welche einst in den Händen der römischen Kirchenfürsten gelegen, für sich in Anspruch, und wollten von aller und jeder Beaufsichtigung durch die Obrigkeit nichts wissen. Vergebens waren also die Versuche des Bürgermeisters Daniel von Buren, den Streit beizulegen; vergebens erklärte Hardenberg, daß er eine wahre Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für die Gläubigen annehme [16]); man forderte ihm das Bekenntniß ab, daß Christi Leib

---

15) Engelhardt III, S. 268.

16) Nach Wigand's Bericht (Salig S. 730) hat sich Hardenberg geweigert, die Augsb. Conf. zu unterschreiben, aber wohlgemerkt, wie Wigand selber erzählt, aus dem sehr ehrenwerthen Grunde, der Hardenberg vielleicht den Vorwurf allzu großer Scrupulosität zuzieht,

mündlich im Brode genossen werde; umsonst ermahnten die Wittenberger Theologen auf's neue zum Frieden; die Eiferer hatten an den magdeburger Predigern und sächsischen Herzögen mächtige Verbündete; Hardenberg wurde von seinen Collegen mit dem Titel eines „calvinischen Lästerers und Verführers" beehrt; Heßhusen, ein Mann, von welchem wir bald mehr hören werden, nannte in seinem „Bekenntniß vom Nachtmahl 1559" (edirt 1561) ihn einen „teuflischen Lügenprediger", und schrieb über ihn folgende, leider allzu significante Worte 17): „Wie, wenn die Dumpfaffen eine „Mordgrube anrichteten, und täglich etliche Bürger darin erwürgeten „oder Bürgersweiber und Töchter darin nothzüchtigten, oder wenn „man aus dem Dom Feuer in die Stadt würfe und schöße, würde „und könnte der Magistrat dazu stille sitzen? Also ist auch der Bremer Dom eine geistliche Mordgrube geworden, darin geistliche Hurerei getrieben wird, darin viel tausend Seelen ermordet und das „allerschädlichste Feuer falscher Lehre unter die Bürger geworfen worden. So ist der Bremer Magistrat von Gottes wegen schuldig, den „verfluchten Lästerer im Dom abzuschaffen und einzuhalten. Wo nicht, „so wird Gott selbst den aufrührischen Geistern lehren. Die falsche „Lehre frißt um sich, wie ein Krebs."

Diese Partei trug nun nach langem Kampfe 18) den Sieg davon, daß Hardenberg im Jahre 1561 aus Bremen fortgejagt, und seinen Gegnern überdies das Bannrecht zugestanden wurde. Hardenberg verließ Bremen „in Begleitung der Bürger und unter vie-

---

ihn aber zugleich als höchst ehrlich erscheinen läßt, aus dem Grunde nämlich, weil die Ausgaben zu sehr variirten, und weil überdies die ganze Confession zu sehr von irenischer Tendenz gegen das Pabstthum durchdrungen sey. Aus ähnlichen Gründen verweigerte er nach Wigand auch die Unterschrift der Wittenberger Concordie, weil sie nämlich ein doppelsinniges „Gedicht" sey. Den Frankfurter Receß von 1558 dagegen hat er unterschrieben (Salig 736).

17) Salig 762.

18) Das nähere siehe bei Salig und Engelhardt an den angef. Stellen.

„len Thränen seiner Freunde [19]), und beim Abschied sagte er die merkwürdigen Worte „daß einst noch ein rauschendes Blatt seine „Gegner jagen würde."

Mit seiner Verweisung war der Streit nicht beendet. Die Eiferer, durch den von Jena nach Bremen berufenen Simon Musäus unterstützt, wollten auch die Verweisung aller seiner Anhänger durchsetzen [20]), und suchten zugleich das ihnen zugestandene Recht des Kirchenbanns auf die gewaltthätigste Art zu mißbrauchen [21]). So ärgerlich wurde dieser Streit, daß die Sache bis vor den Kaiser kam; ein römischer Fürst mußte Ruhe stiften zwischen Lutheranern und Lutheranern! Die Ruhe ward herbeigeführt, den Predigern das Schelten verboten. Da ging Hardenberg's Wort in Erfüllung; da zeigten sich zugleich die segensreichen Folgen eines solchen Treibens. Das Volk, demoralisirt und erbittert, tumultuirte gegen das Joch des Bannrechts, tumultuirte in den Kirchen, während des Gottesdienstes, warf nach den eifernden Predigern mit Schmutz und Steinen, forderte, man solle die Pfaffen, „die im Regiment der Stadt alles verwirrt hätten", an den Schwanz von Pferden binden, und zur Stadt hinaus schleifen, und so hielten es die ärgsten Schreier für das gerathenste, freiwillig die Stadt zu verlassen. Ein rauschendes Blatt hat sie gejagt.

Wir kehren nun zur Pfalz zurück. Wir finden die melanthonische Richtung dort als die herrschende vertreten durch Diller, Boquin, Eisner, Grynäus, Xylander, Flinner, Klewitz und Stolo. Es war ein geordneter, ruhiger Zustand. Aber nun berief Otto Heinrich den **Dr.** Tilemann Heßhusen als Generalsuperintendenten, Professor primarius und Präsident des Kirchenrathes [22]) nach Heidelberg, und nun hatte der Frieden ein Ende.

---

19) Salig 761.

20) Salig 777.

21) Salig 787.

22) Mit einem Gehalt von 250 fl., 2 Fuder Wein und 25 Scheffel Korn.

Wir müssen diesen Heßhusen noch näher kennen lernen. Geboren den 3. Nov. 1527 zu Wesel, war er 1550 Magister zu Wittenberg, 1552 Superintendent zu Goslar, 1553 Dr. theol. geworden; Major war es, der ihn promovirte. Nachher hat Heßhusen ein Bekenntniß durch den Druck veröffentlicht [23], worin er sagt, wie leid es ihm wäre, und wie eine greuliche Sünde er begangen, daß er sich „von einem Schandfleck der Theologen den Doctortitul habe auftragen „lassen". Er bekenne öffentlich, „daß er in Empfangung des Docto=„rats vom Ketzer= und Lügen=Geist Dr. Georg Major, gesündigt „hätte, und da jemand wäre, der dadurch geärgert, den bäte er, er „wollte ihm solches um Gottes Willen verzeihen". — „Wir werden „bald hören", fügt hier der ehrliche edle Salig hinzu, „wie der gute „Heßhusius wohl andre Sünden und Greuel zu beweinen gehabt hätte, „als dieses, daß er von Dr. Majorn ist promoviret worden. Sein „ganzes Leben und Wandel, darin er bei die siebenmal abgesetzt, und „von seinen Aemtern nicht ohne Ursach weggejaget, wird lehren, daß „er ein rohes ungebrochenes Herz zu seinen wichtigen Bedienungen „mitgebracht, und daß die vielen Züchtigungen, damit ihn Gott herum=„holen wollte, dennoch nicht so viel bei ihm gefruchtet, daß Christus „in ihm eine Gestalt gewonnen hätte." Und in der That, wem fallen nicht bei jenem Sündenbekenntniß Heßhusen's unwillkührlich die Worte Christi Matth. 23, 24 ein!

In Goslar wegen Kanzelzänkereien abgesetzt, war Heßhusen nach Magdeburg „in das Asyl der Hauptzänker" gegangen, dann nach Rostock, wo er den Bürgermeister wegen persönlicher Mißhelligkeiten in den Bann that, und deshalb wieder abgesetzt wurde. Melanthon, der ihn nicht kannte, empfahl ihn an Otto Heinrich. Die neue, hohe Würde in Heidelberg verrückte dem ohnehin aufgeblasenen Manne vollends den Kopf. Nach oben schmeichelte er, um nach unten zu drücken. In den Sitzungen des Ehegerichts nahm er sich's heraus, auf den Stuhl des (abwesenden) Churfürsten sich zu setzen, worüber einer der Kanzler sich so ärgerte, daß er von da an ihn „Tollemann

---

23) Siehe bei Salig III, 437.

Geckhusen" nannte. Dem Churfürsten aber schmeichelte er auf alle Weise. Als derselbe sich bei Lebzeiten ein Epitaph in den Chor der Kirche neben den Altar wollte setzen lassen, und die Bildhauer dies Kunstwerk in nicht gar züchtiger Weise ausgeführt hatten [24]), so bat Klewitz den Churfürsten, dies Monument nicht in die Kirche setzen zu lassen; Heßhusen aber redete ihm schmeichelnd zu, diese von andern Königen und Fürsten gebrauchte Gewohnheit nachzuahmen. Der Churfürst war jedoch klüger, und folgte Klewitz, worauf dieser nebst Flinner Heßhusen's ganzen Haß zu tragen hatte. Nach Klewitzen's Erzählung [25]), welche Heßhusen mindestens nicht widerlegt hat, hatte dieser vorher die Formel „sub specie panis et vini" und die Redensart „das Brod ist der wesentliche Leib Christi" als papistisch verdammt, und die Augsburger Confession einen polnischen Stiefel genannt. Nachher aber suchte er auf alle Weise die calvinisch-melanthonische Lehre sowohl, als den bisherigen Abendmahlsritus, zu unterdrücken, und das strengste flacianische Lutherthum einzuführen. Dem Wunsche Klewitzen's, das Brechen des Brodes einzuführen, widersetzte er sich; den bisher gebrauchten Brentz'schen Katechismus und das bisher gebrauchte Bonner Gesangbuch schaffte er eigenmächtig ab, führte Luther's Katechismus ein und gab „im Namen des ganzen Ministerium's" aber wider dessen Willen den Befehl daß keine andern als Luther's Lieder gesungen werden dürften. Bei der Communion ließ er lateinische Lieder singen. Den übergebliebenen Wein hob er nach papistischer Weise auf. Reichten die Hostien nicht, und mußte er neue consecriren, so mußten die Schüler auf dem Chor neu anfangen zu singen. Die Worte der Einsetzung sprach er gegen den bisherigen Ritus dem Altare zugewendet. Kurz er that alles, womit er dem Gefühl der Prediger und des Volkes wehe thun konnte. Er bewirkte, daß verdiente Männer aus der Pfalz bei den Anstellungen übergangen,

---

24) Es waren septem virgines meretriciis nudisque mamillis, dazu Cherubim testiculis et penibus nudis dabei angewendet.

25) Victoria veritatis ac ruina papatus Saxonici. Responsio Wilhelmi Klebitii necessaria ad argumenta D. Tilem. Hesshusii pro defensione justa etc 1561.

und statt dessen Leute aus dem herzoglichen Sachsen in's Land gerufen wurden. Calvin gab er [26]) Schuld, er lehre, daß im Abendmahl nichts denn pures Brod sey. Schon bei der Absetzung des Bernhard Herxamer, den Heßhusen des Schwenkfeldianismus beschuldigte, war es zu Mißhelligkeiten mit Klewitz und Diller gekommen, und als Stephan Sylvius aus Groningen 1559 gegen Heßhusen's Willen, der ihn „einen Zwinglianer und Kryptokatholiken" (!) schalt, doch auf Befehl Friedrich's III., welcher mittlerweile zur Regierung gekommen, zum Doctor promovirt, Heßhusen aber aus dem Senat entfernt wurde, fing dieser auf offener Kanzel zu schelten an, sagte, die Heidelberger Doctores seyen kaum drei Heller werth; die Rathsherrn und Rathsschreiber seyen der sylvischen Gottlosigkeit theilhaftig, und Zürich vollends sey „ein Esel mit sechs Bibeln auf dem Rücken". Der Diakonus Klewitz, welcher am entschiedensten calvinisch war, hatte natürlich den besonderen Druck seines vorgesetzten Generalsuperintendenten zu tragen [27]), und in der Hoffnung, bei der Universität Schutz gegen ihn zu finden, suchte er als Baccalaureus in diese aufgenommen zu werden. Klewitz disputirte, als Heßhusen eben verreist war, über sieben Thesen [28]), worin er sagte, 1) die Einsetzungsworte seyen tropisch zu erklären 2) das Abendmahl bestehe aus einem irdischen und himmlischen Ding, 3) aus Brod und Wein einerseits und der Mittheilung (communicatio) des Leibes und Blutes Christi andrerseits; 4) Brod und Wein werde mit leiblichem Munde, Christi Leib und Blut mit dem Munde der Seele d. i. dem Glauben genossen; 5) die Worte „der für euch gebrochen wird" dürften von den ersten Worten nicht getrennt werden; 6) man dürfe keinen Empfang des Leibes und Blutes Christi ohne Empfang und Gemeinschaft seines Geistes und seiner Kraft annehmen (vis vivificandi a communicatione c. et s.

---

26) In der Schrift gegen Herxamer.

27) Flinner war schon von Heßhusen „weggebissen", und hatte sich nach Straßburg begeben.

28) Bei Hospinian II, fol. 263 b. Struve, pfälz. Kirchenhist. cap. V. pag. 78.

Chr. separari non debet). 7) Ueber weitere, als die erwähnten Punkte sei kein Streit. — Diese Thesen sind wichtig, theils weil darin die calvinisch-melanthon'sche Lehre in so klarer prinzipieller Begründung, mit so deutlicher Beziehung auf die exegetische Basis, vorgetragen wird, theils weil insbesondere der Glaube so deutlich nicht als das Agens, welches Christum herabholt, sondern als das Organ, womit der sich real mittheilende aufgenommen wird, bezeichnet ist.

Klewitz wurde am 15. April von dem gleichgesinnten Prodekan Boquinus wirklich promovirt. Aber nun fingen die Prediger Pantaleon, Blasius, Caspar, Neser und Pultzius, Creaturen Heßhusen's, das ärgerlichste Schelten auf den Kanzeln an gegen den „neuen Teufel, der den Kern aus dem Abendmahl stehlen wolle". Als Heßhusen von der Reise zurückkam, wurde die Sache noch ärger; er verbot Klewitz, den Lehrstuhl zu betreten, nannte ihn auf der Kanzel „einen Teufel und Arius", und schickte seine Sätze verstümmelt den Coburger Theologen Max Mörlin und Joh. Stößel zu, um auch im Auslande Lärm zu schlagen. Der Churfürst war auf dem Reichstag abwesend; der Oberhofmeister Graf Georg von Erbach [29]) versammelte die Prediger und „vermahnte sie mit beweglichen Worten, daß sie sich doch im Geist vereinigen und die Kirche bauen möchten." Heßhusen ermahnte er besonders eindringlich und nicht ohne gerechte Vorwürfe. Dafür that Heßhusen ihn und Klewitz sogleich in den Bann. Die Collegen Heßhusen's hatten soviel Besinnung, den Grafen wieder zu absolviren; aber Klewitz blieb im Bann [30]), und zweien Kindern, die ihm starben, wollte Heßhusen selbst ein ehrliches Begräbniß verweigern!

Die lutherischen Theologen in Heidelberg behaupteten indeß die Gegenwart des Leibes Christi im Brod auf die widerlichste Weise. Neser sagte: der Leib Christi ist in einer kleinen Partikel Brodes; Conrad: er steckt darin. Pultzius behauptete, der Priester halte Christi Leichnam in der Hand. Klewitz dagegen hielt sich an den

---

29) Nach Seisen wäre es Venningen gewesen.

30) Siehe die Bannformel bei Hosp. II, 264, bei Seisen S. 86.

bisher gebräuchlichen, melanthonischen Ausdruck: man empfange Christ Leib mit dem Brod.

Während man so über die leibliche und mündliche Gegenwart des Leibes Christi im heiligen Abendmahl stritt, scheute man sich nicht, dieses heilige Abendmahl auf die allerscheußlichste Weise, darob einem die Haare zu Berg stehen, zu entheiligen. Als nämlich an einem Sonntage zwei vornehme Männer communicirten, forderte Heßhusen Klewitz den Kelch ab, weil er ihn selbst reichen wollte. Klewitz weigerte sich. Da befahl Heßhusen dem andern Prediger, Klewitzen im Ansehen der ganzen Gemeinde, in der Kirche, vor dem Altar, den Kelch aus der Hand zu reißen!! Klewitz ließ sich ihn nicht entreißen. „Das mußten", sagt Salig, „die Schafe mit ansehen, wie „sich ihre Hirten um den Kelch in der Kirche herum zauseten!"

Nun kam der Churfürst zurück, und fand die schreckliche Parteiung. Heßhusen erklärte den 29. August Klewitz ohne weiteres für abgesetzt, und befahl der Gemeinde, ihm alle christliche Gemeinschaft zu versagen. So arg trieb er sein Unwesen, daß selbst sein bisheriger Anhänger Neser ihn jetzt den 8. Sept. in der Predigt „eine den Weinberg Gottes verwüstende Sau" nannte. So kehrten sich die bei dieser Partei gebräuchlichen Waffen wider sie selber! Den 9. September ließ der Churfürst alle Professoren und Prediger auf seine Kanzlei kommen, und bat sie fast unter Thränen, sie möchten doch das unnütze Zanken über den Genuß der Ungläubigen einstellen, und ihre vornehmste Sorge vielmehr dahin richten, wie sie die Herzen in der Gemeinschaft Christi bewahrten. Er verbot den Gebrauch der Partikeln in und sub; man solle wie vorher beim cum bleiben, welches den Sinn der Augsburgischen Confession richtig ausdrücke. Sodann ließ sich der Churfürst in der h. Geistkirche von Diller und Klewitz das h. Abendmahl reichen.

Aber nun fing Heßhusen von neuem auf der Kanzel zu eifern an, sagte, das cum stünde in der veränderten Augsburger Confession, behauptete (fälschlich), die unveränderte lese sub speciebus [31]), und wagte es, den Churfürsten einen Abgefallenen von

31) Bekanntlich stehen die Worte „unter Gestalt" nur im deutschen Exemplar.

der Augsburger Confession zu nennen, welche Behauptung im Grunde das Urtheil involvirte, daß der Churfürst keinen rechtlichen Antheil am Religionsfrieden habe! Man muß wirklich die unermüdliche Geduld und christliche Langmuth dieses calvinischen Fürsten bewundern! Erst mußten neue Persönlichkeiten in der Kirche zwischen Klewitz und Neser 32) hinzukommen, als Heßhusen und Klewitz ihre Dimission erhielten, obgleich Klewitz eigentlich der unschuldigere war, und den Sacramentstreit nicht mehr auf die Kanzel gebracht hatte. Die Zürcher intercedirten für Klewitz beim Churfürsten; aber er hatte mächtige Feinde. Neser trug darauf an, daß er sowohl, als der Drucker seiner Thesen von Polizei wegen geprügelt würden. Der Kanzler Ehem war noch der einzige, der Klewitz günstig war. Doch mußte dieser mit seiner schwangern Frau und vier Kindern das Land verlassen. Er ging zu Flinner nach Straßburg. Von da begab er sich nach Ostfriesland, und floh, von Heidelberg aus mit Steckbriefen verfolgt, nach Antwerpen. Heßhusen, fortwährend den Churfürsten als Abgefallenen von der Augsburger Confession anklagend, ging nach Magdeburg.

Nun bat der Churfürst Melanthon um ein Gutachten über das h. Abendmahl. Dieser hatte ein solches so eben nach Breslau geschickt, wo seine Schüler Joachim Curäus und Zacharias Ursinus mit dem Flacianer Stöckel einen ähnlichen Streit hatten. Dorthin und nach Heidelberg 33) schrieb Melanthon: es sey am besten, wenn man sich ganz einfach an die Worte Pauli hielte, „das Brod ist die Gemeinschaft des Leibes Christi" und alles Streiten ließe. Das Brod werde nicht verwandelt, sey auch nicht der „wesentliche" oder „wahre" Leib Christi, sondern „sey eine Gemeinschaft des Leibes

32) Der letztere war ein so zorniger Mensch, daß er einmal den frommen Pastor Zacharias mit einem Steine warf.

33) Judicium D. Phil. Melanchthonis de coena Domini ad illustr. Principem ac D. D. Fridericum etc. Heidelb. 1560. Auch in Pezel's consilia latina Melanchthonis II, pag. 378. Hospinian II, 260. f. Bretschneider Corp. Ref. IX, 961 sqq. Seisen S. 93 ff.

„Christi, d. h. dasjenige, wodurch die Einigung mit dem „Leibe Christi zu Stande komme" (hoc quo fit consociatio cum corpore Christi.)

Mit einem solchen Responsum war freilich wenig gedient. Was half es, das Streiten zu verbieten, in einer Zeit, wo zwei wirklich verschiedene Lehrsysteme einander schroff gegenübergetreten waren, deren eines nothwendig falsch seyn mußte? in einer Zeit, wo man von der einen Seite eine mit dem Essen des Brodes stattfindende reale, aber centrale Mittheilung Christi an den innern Menschen behauptete, während von der andern Seite eine Gegenwart Christi im Brod, ein Essen mit dem Munde, ein Genuß der Ungläubigen gelehrt wurde; während Paul von Eitzen alles Gewicht darauf legte, daß auch der Verräther Judas Christi Blut getrunken [34]); während Erasmus Sarcerius die Erde, worauf ein Stückchen Hostie oder ein Tropfen Wein gefallen, verbrennen ließ [35]), und man in Ansbach vollends darüber disputirte, ob Christi Leib und Blut in den Magen und in die Gedärme komme, und dann auf natürlichem Wege, gleich andern Speisen wieder abgehe [36])!!!

Der Churfürst hob die Generalsuperintendentenstelle auf, und übertrug statt dessen dem Kirchenrath die ganze Verwaltung. Der Arzt und Prof. Thomas Erast schrieb auf churfürstlichen Befehl ein Buch [37]), worin er mit dem größten Nachdruck darauf hinwies, daß in den Einsetzungsworten von dem gebrochenen Leib Christi und seinem vergossenen Blut die Rede sey, und daß unter der Gemeinschaft dieses Leibes und Blutes das Recht auf das Verdienst Christi verstanden werden müsse. Hiebei blieb er aber nicht stehen. Daß dies Recht durch reale Einigung mit der Person Christi angeeignet werde, setzte er ebenfalls hinzu; doch vermissen wir hier, wie bei den Thesen von Klewitz frei-

---

34) Salig 455.

35) Ebendaselbst, 462.

36) Ebendaselbst. Hartmann u. Jäger, „Brenz" II, 371.

37) Gründlicher Bericht, wie die Worte Christi, das ist mein Leib, zu verstehen seyen. Heidelberg 1562. Bei Salig, 465 ff.

lich noch daraus die Schärfe und Bestimmtheit des Ausdrucks, und finden vielmehr Melanthon's vage Terminologie wieder. Denn also umschrieb Erast die Einsetzungsworte: „Dieser Becher oder Wein ist „ein ungezweifelt Pfand, Siegel, Sacrament, Zeugniß oder Wahr- „zeichen meines letzten Willens, euch zu vergewissern, daß ich „euch mit meinem für euch gekreuzigten Leibe und vergossenen „Blute wahrhaftig speise und tränke zum ewigen Leben, euch mir „einverleibe und zu lebendigen Gliedern mache, damit ihr „in mir und ich in euch ewig regiere und lebe" u. s. w. Auch nachher sagt er, Brod und Wein seyen keine leeren Zeichen, sondern wer mit rechtschaffenem Glauben esse und trinke, werde durch den heil. Geist im Herzen versichert und versiegelt, daß er des Leibes und Blutes Christi theilhaftig, Christo einverleibet, und also in die Gemeinschaft aller seiner Güter angenommen, in den neuen Bund gezählt, Vergebung der Sünden und Versicherung des ewigen Lebens empfangen hat. Die leibliche Gegenwart sey nicht Noth; die Christen seyen kräftiglich überzeuget, daß sie durch unaussprechliche allmächtige Kraft Gottes des heil. Geistes Christo einverleibet, und wie natürliche lebendige Glieder seines heiligen Leibes in ihm leben, aller seiner Güter theilhaftig worden sind, und also hier auf Erden angefangen haben, in die Gemeinschaft seines heiligen Leibes und Blutes zu kommen. Den Glauben beschreibt Erast wie Calvin, nur minder scharf, als die subjektive Bedingung und das Organ der Aufnahme, nicht als die wirkende Ursache der Mittheilung. Der Glauben sey es, der Christi leiblicher Gegenwart nicht bedürfe, alle zeitliche Dinge verachte, und sich allerdinge an den Herrn Christum ergebe, in ihm ewig zu bleiben und zu leben.

Mit dem Erscheinen dieser Schrift, mit welcher jedoch der alte Venningen sehr unzufrieden war [38]), unter churfürstlicher Erlaubniß und auf halbofficiellen Befehl war der Uebertritt Friedrich's **III** zum Calvinismus oder zu der κατ' ἐξοχὴν so genannten reformirten

---

38) Siehe dessen Schreiben vom 31. März 1560 bei Seisen S. 97.

Kirche im Grunde geschehen. Nur denke man nicht, der Churfürst sey sich eines Uebertritts von seiner bisherigen Kirche zu einer anderen bewußt gewesen! Mit denselben Ansichten hatte er und sein Land bisher für ein Glied der nach Gottes Wort wiederhergestellten christlichen Kirche Deutschlands (also der Kirche Augsburger Confession) gegolten. Denselben Glauben behielt er bei, und nicht er war es, welcher zu einer anderen Kirche trat, sondern die flacianische Partei war es, welche, indem sie ihre Interpretation der Augustana für die allein gültige erklärte, die Grenzen der Kirche Augsburger Confession enger zog, und nur einen Theil dieser Kirche für lutherisch gelten ließ, und den andern Theil dieser Kirche nebst den übrigen (außer dem römischen Reich liegenden) reformirten (wiederhergestellten) Kirchen als „Calvinisten" zusammenwarf. Diese von den Flacianern ausgeschiedenen Theile der deutschen Kirche (der Kirche Augsb. Confession) sowie die außer dem Reich belegnen übrigen evangelischen oder wiederhergestellten Landeskirchen betrachteten sich nie anders, denn als die einzelnen Theile der Einen, „nach Gottes Wort wiederhergestellten" christkatholischen Kirche 39) und schlossen die Lutheraner, von denen sie verketzert wurden, nicht etwa aus dieser Einen nach Gottes Wort wiederhergestellten Kirche aus, sondern betrachteten sie als ebenfalls ein (wiewohl singulär entwickeltes, deshalb in einer Lehre von den übrigen abwei-

39) Mit Unrecht betrachtet man die „lutherische" und „reformirte" Kirche, wie sie später sich gegeneinander abgeschlossen haben, als von allem Anfang an gegeben. Ein andres ist der Gegensatz zwischen der Schweizer (zwinglinischen) und Sächsischen Reformation, ein andres der Gegensatz zwischen der protestantischen Kirche im Reich (Kirche Augsb. Conf.) und den Protestanten andrer Länder, wieder ein andres endlich der Gegensatz zwischen der lutherischen Kirche (seit der Concordienformel) und den übrigen reformirten Kirchen, welche im Gegensatz zu der lutherischen Kirche von den Lutheranern gewöhnlich „die reformirte Kirche" κατ᾽ ἐξοχὴν genannt werden.

chendes) Glied derselben 40). Ebenso betrachteten sie die bischöfliche Kirche Englands.

Das temporale und locale Verhältniß dieser drei einander keineswegs deckenden Unterschiede kann in folgender Tabelle veranschaulicht werden:

	Römisches Reich.		Andere Länder.		
	Sachsen u. s. w.	Oberland u. s. w.	Schweiz.	Frankreich.	England u. s. w.
1516 bis 1530	Luther. Sächs. Ref.	(Bucer)	Zwingli. Schweiz. Ref.		
1530 bis 1577	Conf. Aug. Confessio Augustana deutsch protest. Kirche.	Conf. Tetrap. Cons. Tigur.	Conf. Basil. I. u. II.	Protestantische Gemeinden und Kirchen außer dem Reich.	
1577 bis 1800	Form. conc. Lutherische Confession.	Catech. Palat.	Conf. Helv.	Conf. Gall. Belg. etc.	39 Art. Anglic. Kirche.
		„Reformirte Kirche" im engern Sinn.			
	Nach Gottes Wort wiederhergestellte christliche Kirche.				

40) Wichtig ist hier besonders die Entscheidung der französischen Generalsynode von Charenton im Jahre 1631, chap. XXII, art. 1. (bei Aymon, tous les synodes nationaux, vol. II, pag. 500 f.) La province de Bourgogne aient demandé, s'il pourroit être permis aux fidèles de la confession d'Ausbourg de contracter leur mariages dans nos églises, et d'y presenter leurs enfants au batême, sans avoir fait abjuration auparavant des opinions, qu'ils tiennent, lesquelles sont contraires à la créance de nos églises: ce synode déclara que, parceque

Doch zurück zur Geschichte! Der Schwiegersohn des Churfürsten Herzog Johann Friedrich der mittlere, zu Sachsen, reiste, voll Schreckens, einen calvinischen Schwiegervater zu haben, mit seinen beiden Theologen Mörlin und Stößel, nach Heidelberg, und es kam zu einem fünftägigen Colloquium [41]) zwischen beiden und Boquinus, Stabius und Erastus, vom dritten bis siebenten Juni 1560. Stößel versuchte, die Streitsache mit Persönlichkeiten zu vermengen, und den Fragepunct so zu stellen, ob Klewitz oder Heßhusen Recht gehabt habe; Boquinus ließ sich aber auf diese Finte nicht ein, gab offen zu, daß er Klewitzens Betragen nicht vertheidigen könnte, und ging auf den wahren dogmatischen Streitpunkt ein, wo er denn hauptsächlich darauf fußte, daß die Lutheraner selber der Copula nicht ihre volle Bedeutung zuließen. Die drei ersten Klewitz'schen Thesen (denn diese lagen der Unterredung zu Grunde) gab Stößel zu; die vierte über den Genuß der Ungläubigen blieb streitig; aber die Art des Streites ist dogmatisch wichtig. Stößel gab eine „geistliche Nießung" respectu causae efficientis et finalis zu, behauptete aber eine manducatio oralis quoad causam instrumentalem et respectu corporis. Er gab also eine innerliche, centrale Vereinigung Christi mit dem Communicanten, eine Mittheilung

les églises de la confession d'Ausbourg convenoient avec les autres églises réformées dans les points fondamentaux de la véritable réligion, et qu'il n'y avoit ni superstition ni idolatrie dans leur culte, les fidèles de la dite confession, qui par un ésprit d'amitié et de paix se joindroient à la communion de nos églises dans ce royaume, pourroient, sans faire aucune abjuration, être reçus avec nous à la table du Seigneur etc. — Die Bekenntnißschriften der ref. Kirche sprechen nie und nirgends ein „damnamus" über die Unterscheidungslehren der lutherischen Kirche aus, sondern weisen sie mit repudiamus, reprobamus ab. Die ref. Polemiker (z. B. Hoornbeck, summa controversiarum pag. 4 und 608) rechnen die Lutheraner unter die schismatici, nicht unter die haeretici.

41) Salig, S. 471 ff. Seisen, S. 99 ff.

an die Seele, an den innern Menschen zu; er gab zu, daß diese Vereinigung die eigentlich heilbringende, zweckvolle sey; aber neben ihr nahm er noch eine peripherische Mittheilung Christi an den Leib an; die letztere geschehe, um die erstere herbeizuführen. Man sieht daraus, wie ernstlich das „oralis" gemeint war, und daß Stößel dies Wort nicht so, wie wir oben Theil I, S. 228, Satz 39 erklärten, sondern von einem wirklichen Eingehen des Leibes Christi in den Mund verstanden hat. Im Gegensatz hiezu behauptete Boquinus, daß im Sacramente zwei ministri seyen, Christus und der Geistliche; der Geistliche reiche das Brod und den Wein als die symbola des Leibes Christi zu leiblicher Nießung; Christus reiche seinen Leib und sein Blut dem innern Menschen zu geistlicher Nießung. Hier ward die Lehre, welche wir oben Theil I, S. 228, Satz 40 mittels der Formel actio in actione aussprachen, deutlich entwickelt; man sieht, Boquinus hielt Brod und Wein nicht bloß für Zeichen einer überhaupt, außer dem Abendmahl, stattfindenden Lebenseinheit zwischen Christo und dem Communicanten, sondern für Unterpfänder eines im Augenblick des Abendmahlsgenusses stattfindenden neuen realen (aber centralen) Mittheilungsaktes Christi an den Gläubigen.

Der Herzog von Sachsen zog nun mit seinen beiden Theologen unverrichteter Sache wieder ab. Der Churfürst mit seiner Pfalz blieb bei der calvinisch-melanthonischen Lehre, hielt aber, wie wir an einem späteren Orte sehen werden, fest darauf, daß er nach wie vor ein Bekenner der Augsburgischen Confession sey.

In der Pfalz war es dem flacianischen Lutherthum also nicht gelungen, einen Sieg zu erfechten. Heidelberg ward ein Sitz des lebendigsten Christenthums, der edelsten Theologie; die calvinisch-melanthonische Lehre erlangte hier die höchste Ausbildung, deren sie fähig war, und es bildete sich zugleich im kirchlichen Leben der Typus der deutsch-reformirten d. h. melanthonisch-reformirten Kirche aus, in welcher sich wahrhaft eine höhere Einheit zwischen lutherischem und calvinischem Kirchenwesen darstellt.

Wir fassen zuerst diesen Typus der Kirchlichkeit in's Auge, und die Männer, die ihn der Pfälzer Kirche aufgedrückt. Die Lücken durch

die Entlassung der Flacianer Greiner, Kun, Reser und Konrad entstanden, welche die melanthonische Formel nicht hatten annehmen wollen, wurden ausgefüllt durch drei hervorragende Männer: Tremellius, Ursinus und Olevianus. Immanuel Tremellius, ein getaufter Jude aus Ferrara, war in Lucca durch Petrus Martyr für die Reformation gewonnen, entfloh dann nach Straßburg und England; nach dem Tode Eduard's IV kam er nach Deutschland, und stand als Prinzenerzieher, dann als Professor der Hornbacher Schule in den Diensten von Herzog Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken. Zum Schulmann war er zu schwach, gerne folgte er daher dem Rufe Friedrich's nach Heidelberg[42]). Caspar Olevianus, Sohn eines Trier'schen Bäcker's, geboren den 10. Aug. 1536, durch einen schlichten Pater schon als Schulknabe auf das einige Versöhnopfer Christi gewiesen, hatte anfänglich zu Paris, Orleans und Bourges Jurisprudenz, daneben aber Gottes Wort und Calvins Werke studirt; als er, einen Pfälzer Prinzen, der in der Evre bei Bourges ertrank, zu retten, selbst in äußerste Lebensgefahr gerieth, gelobte er, Protestant zu werden, entsagte der Jurisprudenz, und studirte in Genf unter Calvin und Beza, in Zürich unter Bullinger und Martyr. Dann predigte er zu Trier die Reformation. Einen Priester, der ihn einst hindern wollte, hat er vor der erbitterten Zuhörerschaft gerettet, und mit eigner Hand aus der Kirche geführt, daß ihm kein Leides geschähe. Der Bischoff begann nun eine Reihe von Ränken gegen die evangelische Partei, welche mit der Gefangennehmung der beiden Bürgermeister, Olevian's, und neun anderer Männer endigte. Nach zehnwöchentlicher Einkerkerung wurde durch Friedrich III. von der Pfalz Olevian's Befreiung erwirkt, und er folgte dem Rufe dieses Fürsten nach Heidelberg, wo er Professor der Theologie und Pfarrer zu St. Peter (nachher zum h. Geist) wurde. Sein Einfluß war es, welcher die Organisation

42) Vgl. über Tremellius die Schrift: Le collége de Deux-Ponts, D. P. chèz Hallanzy 1813, I. Pag. 17. Sein Leben lang war er Mordversuchen von Seiten seiner eignen Brüder ausgesetzt. Von Heidelberg 1576 vertrieben, kam er nach Dijon, endlich nach Sedan, wo er 1580 starb.

der Gemeinden, die Einführung der Presbyterien und die Einrichtung einer weise geordneten Kirchenzucht (1570) herbeiführte[43]). Ueberhaupt war er vorzugsweise ein Mann der kirchlichen Praxis, während sein College Zacharias Ursinus sich durch Wissenschaftlichkeit hervorthat. Dieser[44]) war geboren zu Breslau den 18. Juli 1534, der Sohn des Almosenpflegers Caspar Beer, studirte zu Wittenberg unter Melanthon 1550—57 als dessen ausgezeichnetster Schüler, begleitete ihn 1557 nach Worms, bereiste dann Heidelberg, Straßburg, Basel und Genf, wo ihn Calvin persönlich liebgewann, studirte zu Paris hebräisch, hielt sich sodann gleichzeitig mit Olevian in Zürich auf, befreundet mit Bullinger, Martyr, L. Lavater, Simler, und folgte 1558 einem Rufe an die Elisabethenschule nach Breslau. Bald wurde er dort von den Verfolgungen gegen den Philippismus berührt, gab, um Streit zu verhüten, seine Stelle auf, und kehrte nach Zürich zu Martyr zurück, um 1561 einem Rufe nach Heidelberg zu folgen, wo er im folgenden Jahre Professor der Dogmatik wurde[45]). Ursin,

---

43) Ueber Olevian vgl. Seisen S. 141 ff. Durch den Nachfolger Friedrich's III, den Lutheraner Ludwig VI, vertrieben, kam er 1576 nach Berleburg, 1584 nach Herborn, wo er den 25. Febr. 1587 starb.

44) Vgl. über ihn Seisen S. 157 ff. und die von Ullmann (Stud. u. Krit. 1841, H. 2, S. 593 f.) mitgetheilte alte Handschrift über Ursin's Leben.

45) Auch er wurde 1576 entlassen, ging, von Pfalzgraf Casimir berufen, nach Neustadt, und starb daselbst den 6. März 1583. — Einen interessanten Brief aus dieser Periode enthält die Trew'sche Sammlung in Erlangen. Ursin an Jak. Grynäus in Basel, den 15. Dez. 1578. Oro te, Domine et frater observande, ut huic schedae inclusas literas ad Dominum Lavaterum et Dom. Hortinum, Tigurum et Bernam, recta occasione mittere ne graveris, facturus ipsis de me gratum officium. Persolvo ipsis dudum debita responsa. Quamdiu enim hic sum, aegrotavi, et a principio mensis Augusti ad hunc usque diem decembris gravissime cruciatus doloribus — — — (ein unleserliches Wort). Per aliquot dies ea fuit saevitia morbi, ut medicus non minus quam ego dubitaret, an non Dominus me jam vellet ex hujus vitae mise-

wie Olevian, zeichnen sich beide durch Milde des Charakters und eine ächt deutsche Gemüthlichkeit aus. In ihnen, die eng verbunden, ein Herz und eine Seele waren, concentrirte sich die organische Vereinigung melanthonischen und calvinischen Einflusses. Sie hatten von Calvin die wissenschaftliche Schärfe, dazu den Sinn für kirchliche Organisirung, von Melanthon die deutsche Ruhe und Tiefe des Geistes. So wurde auch die Pfälzer Kirche beides zugleich, ächt calvinisch und ächt melanthonisch. Von beidem nahm sie das wahre, ewige, bleibende in sich auf. Was in Calvin's Organisation streng und düster erscheint, gewinnt in der Pfalz eine milde, heitere Gestalt. Der Grundzug und wahre Gehalt der Kirchenzucht geht nicht verloren, aber von

---

riis evocare. Etiamnum valde afflicta sum valetudine. Itaque me tuis precibus commendo. — Existimo te vidisse quosdam tractatus d. Schegkii contra ubiquitatem corporis Christi scriptos. Quidam pii et docti viri me rogarunt, ut si qua ratione possem, adjuvarem eorum editionem in publicum. Et autorem ipsum Schegkium non repugnare editioni. Nostra autem officina typographica adhuc friget ut et reliqua. Aliae in Germania sunt nobis clausae, theologorum iniquitate. Credo te habere aut facile posse habere exemplaria. Si itaque a Froschauero impetrares, ut ipse publicaret eos libellos, credo te utilem et multis gratam operam praestiturum. Quaedam ex illis vidi, quae mihi non displicuerunt, etsi habet ille vir, ut scis, quaedam aliquando subtiliora. Putarim facile distractum iri exemplaria propter autorem et propter argumentum. Adolescens iste, qui has tibi affert, est tabula ex naufragio scholae Ambergensis (die durch Ludwig VI zerstört war). Dicitur et videtur esse bonae indolis; sed hic non invenit locum, quia numerus alumnorum principis est plenus. Itaque Basileam se confert, operam daturus, ut ait, studiis literarum et theologiae. Habet ibi cognatum civem quendam (der Name ist unleserlich, Vr - - n - - und eine Abkürzungsschleife über dem Wort). Petivit se ad tibi (wohl ein Schreibfehler) commendari, ut accessus ei ad te pateret. Itaque peto, ut, si qua in re consilio et auxilio tuo ei prodesse queas, tuae humanitatis et nostrae amicitiae fructum sentiat. Vale. Neustadi XV. XII bris an. LXXVIII. T. Zacharias Vrsinus.

jener Härte, womit in Genf dieselbe geübt wurde, zeigt sich in der Pfalz keine Spur. Die ganze Synodalverfassung ist hier überhaupt gemildert und temperirt durch den Kirchenrath. Synodal- und Consistorialverfassung sind verbunden; die Kirche steht nicht dem Staate gegenüber als eine losgerissene Macht, aber sie hat doch in ihrer Verbindung mit dem Staate ihre Selbständigkeit gewahrt.

Aehnlich der Cultus. Auch dessen Grundzüge sind calvinisch, aber auch hier widerfährt der deutschen Gemüthlichkeit ihr Recht. Calvinisch ist der Gebrauch des Abendmahlstisches und Taufbeckens (statt des Taufsteines), und der Gebrauch des Brodes beim heil. Abendmahl, calvinisch der (etwas rigorose) Nichtgebrauch der Orgeln. Daß man aber diese stehen ließ in den Kirchen (um noch vor Verlauf eines Jahrhunderts sie wieder ertönen zu lassen) das ist ächt deutscher Conservatismus. In vielen Stücken blieb der Cultus dem lutherischen verwandt. Sogleich den ganzen Liederschatz der lutherischen Kirche eignete die Pfälzer Kirche sich von Anfang (1560) an; die Absolution nach der Predigt behielt sie bei; die Vorbereitung zum heil. Abendmahl bestand nicht aus einer Predigt, sondern aus einer liturgischen Beichthandlung, wo die versammelte Gemeinde auf drei ihr vorgelegte Fragen mit lautem Ja antwortete. Die Hebammentaufe wurde wie billig abgeschafft, die Krankencommunion aber, welche in Genf durch Farel abgeschafft, von Calvin jedoch gebilligt wurde, behielt man auf Calvin's eigenen ausdrücklichen Rath bei [46].

---

46) Calvin an Olevian 1563 (bei Seisen S. 111, Anm. 6). Ex natura quidem, fide et usu mysterii probe mihi colligere videor, non esse tanto bono privandos, qui vel diuturno morbo laborant, vel de vita periclitantur. Ad fidei confirmationem valet, tesseram accipere quasi e Christi manu, qua certiores fiamus, nos in ejus corpore censeri, carne ejus et sanguine pasci in spem aeternae vitae. Itaque coenae perceptio nos ad obeundas spirituales pugnas instruit. Jam si pius quispiam e mundo migrandum sibi videat, quia fieri non potest, quin oppugnetur et vexetur multis tentationibus, merito se armari cupiet

Wenden wir nun den Blick auf das Dogma, d. h. mit andern Worten auf den Heidelberger Katechismus. Es war in der Pfalz früherhin der Brenzische und zur Zeit von Heßhusen hin und wieder der Lutherische gebraucht worden; im Auftrage des Churfürsten hatte dann Ursinus zwei Katechismus, einen kleineren für die Jugend und einen größeren für Erwachsene verfaßt. Der Churfürst sah aber die Nothwendigkeit ein, einen einzigen Katechismus für beide zu besitzen, einen solchen, welcher dem gesammten ausführlichen Katechumenenunterricht zu Grunde gelegt und dann den Confirmanden zugleich als Bekenntniß ihres evangelischen Glaubens abverlangt werden könnte, der mithin zugleich Katechismus und wirkliches Bekenntniß der Kirche, somit auch Lehrnorm für die Geistlichen

---

ad sustinendos conflictus. An eripiendum est singulare adjumentum, quo fretus ad luctam alacrius descendat et victoriam obtineat? Jam prohiberi, quominus liceat profiteri et testatum facere pietatis consensum cum Ecclesia, durum est ac mali exempli, sive quis in lecto diu jaceat, sive morti sit vicinus. Atqui coena sanctae inter filios Dei unitatis est symbolum. — Quia hanc administrationem (Genevenses) non putant Christi mandato esse consentaneum, objicitur, sacrum hoc epulum fuisse institutum, ut communiter illic vescerentur fideles; quod illis verum esse concedo: sed quamvis nulla sit legitima coena nisi communis, quae tamen aegrotis dabitur, quia privata erit, adulterina non censebitur. Nam certe partem vel appendicem esse constat publicae actionis. Neque vero Paulus, dum Corinthios admonet, domum cuique suam esse in qua comedat et bibat, coenam excludit a privatis aedibus. Tunc neque fidelibus patebant templa, neque unquam permissum esset, nova exstruere! Sed tantum a communibus epulis discernit spirituale mysterium, ne cum illis misceatur. Ceterum diligenter cavendum esse fateor, ne qua obrepat superstitio, ne spes salutis externo symbolo affigatur; deinde ne se ingerat ambitio (daß Vornehme es für ihrer unwürdig halten, mit der Gemeinde zu communiciren) neve ebulliat praepostera curiositas. Parce igitur et adhibito delectu nec aliter quam causa cognita vellem coenam apud aegrotos celebrari.

wäre [47]). Die Arbeit wurde Ursinus und Olevianus übertragen. Die systematische Anlage scheint von dem ersteren, die stilistische Ausführung und die tiefgemüthliche Fassung von dem letzteren herzurühren [48]), wenigstens spricht sich Ursinus in der Einleitung zu seinen **Explicationes catecheseos Palatinae** weitläufig über die Anordnung des Katechismus aus, und motivirt dieselbe. Der Katechismus, bei dessen Verabfassung der von Laski (1553) der Genfer und der kleinere Ursin'sche benützt wurden [49]), folgt bekanntlich dem Gang des Römerbriefs (mit Weglassung von Röm. 9—11). Des Menschen Elend, Erlösung und Dankbarkeit bilden die drei Haupttheile. Die Anlage ist durch und durch anthropologisch und soteriologisch, nicht speculativ. Wenn man in der reformirten Dogmatik ein speculatives Prinzip, das der Abhängigkeit von Gott in prädestinatianischem Sinn, mit Recht bemerkt hat, so hüte man sich wohl, Dogmatik und Kirche zu verwechseln; so erinnere man sich, wie gerade der Heidelberger Katechismus mit seiner durchaus anthropologisch-soteriologischen Fassung des materialen Glaubensprinzips eine so ungeheure Verbreitung in der reformirten Kirche als Unterrichtsbuch gefunden und auf das praktisch kirchliche Leben bestimmend eingewirkt hat. Die prädestinatianische Dogmatik war geduldet in der reformirten Kirche und als ein organisches Glied in ihr Geistesleben aufgenommen; aber das ist eben eine wesentliche Eigenthümlichkeit dieser Kirche, daß sie in ächter Katholizität verschiedene Schulen und Auf-

---

47) Siehe die Vorrede Friedrich's III. vor der ersten Ausgabe, bei Seisen S. 171 „— — — damit fürbaß nicht allein die jugend in Kirchen vnd „Schulen, in solcher Christlicher lehre gottseliglichen underwisen vnd „darzu einhelliglichen angehalten: sondern auch die Prediger vnd Schul-„meister selbst eine gewisse form vnd bestendige Norm vnd maß haben „mögen, wie sie sich in vnderweisung der jugend verhalten sollen, vnd „nicht jres gefallens tägliche änderungen fürnehmen, oder widerwertige „lehr eynführen."

48) Seisen, S. 177.

49) Seisen, S. 177—200.

fassungen neben einander duldete. Wer die prädestinatianische Dogmatik mit dem Geiste der reformirten Kirche identificiren wollte, würde an ihr ähnlich handeln, wie die Flacianer an der lutherischen. Neben dem Calvinismus im strengen Sinne findet sich in der ref. Kirche der laxere Zwinglianismus (ich rede nicht vom Abendmahlsdogma, sondern vom Geiste des kirchlichen Lebens) und drittens das Pfälzer oder deutsch=reformirte Kirchenthum. Hier wehte Melanthon's Geist. Die Prädestination ist im Heidelberger Katechismus bekanntlich nirgends auch nur mit einem Worte gelehrt; die ganze Fassung ist wie aus Melanthon's Herzen hervorgegangen.

Ursinus hatte die Wahl, den Decalog beim ersten oder dritten Theile anzuwenden. „Der Decalog" sagt er, „gehört zum ersten „Theile, insofern er ein Spiegel der Sünde und des Elends ist, und „zum dritten, insofern er eine Regel vnserer Dankbarkeit und christ„lichen Lebens ist." Es war ein praktisch richtiger Blick, daß er für den ersten Theil nur die kurze Summa des Gesetzes (du sollst lieben Gott ꝛc. ꝛc.) benützte, um daran das Verderben des Menschen prinzipiell und in seiner Wurzel als Selbstliebe und Abfall von Gott, nicht bloß in vereinzelten Thatsünden) nachzuweisen, und den Decalog für den dritten Theil aufhob, um an ihn das Detail der christlichen Ethik, des Verhältnisses des Wiedergeborenen zu Gott und dem Nächsten, zu entwickeln. So stellte er die Glaubensartikel und Sacramente in den zweiten, den Decalog und das Gebet in den dritten Theil.

Wir brauchen hier kein Loblied auf die Vorzüge dieses Katechismus anzustimmen, der sich selbst genugsam lobt. Die wunderbare Vereinigung von dogmatischer Bestimmtheit und gemüthvoller Innigkeit, von lichter Verständlichkeit und ahnungsvoller Tiefe lassen ihn als einzig in seiner Art erscheinen. Man liest in ihm zugleich eine Dogmatik und ein Erbauungsbuch; jedes Kind versteht ihn beim ersten Lesen, und der Katechet findet doch den reichsten Stoff für tiefe Entwicklungen.

Uns interessirt nun vor allem die Abendmahlslehre dieses Katechismus. Wir finden die calvin=melanthon'sche Lehre in aller Schärfe und Klarheit ausgesprochen. Daß der letzte Zweck des

Sacramentes der ist, versichert zu werden, daß man am Opfer Christi und allen seinen Gütern Gemeinschaft habe, liegt sogleich in der ersten Frage (der 75sten des Katech.)[50]. Daß dieser Zweck aber durch das Sacrament auf eine andre Art, als z. B. durch eine Predigt, erreicht werde, liegt in der Antwort. Hier werden die beiden Hauptmomente: die Aneignung der Frucht des Todes Christi, und die Lebensgemeinschaft mit Christo, schön und deutlich neben einander gestellt. „Also daß Gott mir und „allen Gläubigen von diesem gebrochenen Brod zu essen, und von „diesem Kelch zu trinken befohlen hat, zu seiner Gedächtniß, und da„bei verheißen: Erstlich, daß sein Leib so gewiß für mich am „Kreuz geopfert und gebrochen und sein Blut für mich vergossen sey, „so gewiß ich mit Augen sehe, daß das Brod des Herrn mir gebro„chen und der Kelch mir mitgetheilet wird; und zum andern, daß „er selbst meine Seele mit seinem gekreuzigten Leib und vergossenen „Blut so gewiß zum ewigen Leben speise und tränke, als ich aus der „Hand des Dieners empfange und leiblich genieße das Brod und „den Kelch des Herrn, welche mir als gewisse Wahrzeichen des Lei„bes und Blutes Christi gegeben werden."

In dieser Antwort finden wir drei dogmatische Momente,

a) das Verhältniß von Zeichen und Sache; Brod und Wein als solche sind Wahrzeichen, d. h. Symbole (Zeichen) in denen ein geistiges Verhältniß sich abbildet, und zugleich Pfänder, in denen die Gewißheit eines gleichzeitigen Aktes gegeben ist. Brod und Wein wirken nicht an sich, aus eigner Kraft, sondern Gott hat mit ihrem Gebrauche, ihrem von ihm befohlenen Essen und Trinken, diese Verheißung verbunden.

b) Das Verhältniß vom Tod und der Lebensgemeinschaft. Das Brechen des Brodes ist ein Symbol des Todes Christi und zugleich ein Pfand, daß Christus für den, dem das Brod

---

50) „Wie wirst du im heil. Abendmahl erinnert und versichert, daß du an „dem einigen Opfer Christi am Kreuz und allen seinen Gütern Gemein„schaft habest?"

gebrochen wird, gestorben sey. Das Essen des Brodes und Trinken des Kelchs ist ein Symbol, daß Christus durch seinen Tod die himmlische Speise unserer Seelen geworden sey, und ein Pfand, daß er den Essenden und Trinkenden jetzt neu mit sich selber speiset.

c) Das Verhältniß von leiblichem und geistlichem Essen. Der Mund empfängt Brod und Wein; die Seele, der innere Mensch, empfängt zu gleicher Zeit Christum.

Die centrale Vereinigung mit Christo ist aber in dieser Frage nur noch ganz allgemein und unbestimmt ausgedrückt in den Worten: „Christus speist und tränkt unsere Seele mit seinem gekreuzig„ten Leib und vergossenen Blut." Dieser Ausdruck läßt auf den ersten Blick drei verschiedene Deutungen zu, a) eine zwinglische, wonach „gekreuzigter Leib, vergossenes Blut" etwa soviel wäre, wie die Frucht seines Todes, die Sündenvergebung. Diese Erklärung kann nun freilich nicht die richtige seyn, da sonst zwischen dem „Erstlich" und „Zum andern" jeder Unterschied hinwegfiele, b) eine lutherische, wonach wir den einstmals gekreuzigten, jetzt aber verklärten Leib empfingen. Diese Erklärung würde auf das vergossene Blut nicht passen; c) eine melanthonisch-calvinische, wonach wir mit dem Christus, der durch seinen Tod unser Lebensbrod (auch nach seiner Menschheit) geworden, so gespeiset werden, daß von seiner Menschheit selber eine Lebenskraft in uns strömt. Diese dritte Erklärung bleibt als die einzig mögliche übrig; da sie indessen noch nicht explicite ausgesprochen ist, so bedurfte es nun hierüber einer weiteren, jede Zweideutigkeit streng ausschließenden Bestimmung, und diese wird gegeben in der folgenden, 76ten Frage: „Was heißt, den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken?"

„Es heißt", so lautet die Antwort, „nicht allein, mit gläubi„gem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und „dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, son„dern auch daneben durch den heil. Geist, der zugleich in Christo „und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeieten Leibe je mehr „und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich er im Himmel „und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleisch und

„Bein von seinen Beinen sind, und von Einem Geist (wie die Glie-„der unsers Leibes von Einer Seele) ewig leben und regieret „werden."

Diese Frage enthält wieder drei dogmatische Momente:

a) Das Verhältniß unserer Thätigkeit und der Thätigkeit Christi. Von unserer Seite findet statt ein gläubiges Annehmen des Leidens Christi, ein für allemal, ein Glaubenszustand. Von Christi Seite eine Thätigkeit, wodurch wir mit seinem gebenedeieten, gesegneten, lebenspendenden Leibe vereinigt werden, nicht durch unsre That, sondern durch eine Wirkung des h. Geistes.

b) Christi Leib ist im Himmel, und kömmt nicht local zu uns, sondern es findet eine illocale allmächtige Mittheilung durch Wirkung des heil. Geistes statt.

c) Christus theilt uns aber nicht etwa bloß seinen Geist mit, sondern durch Wirkung des h. Geistes seine Menschheit selber, sodaß wir Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen werden.

In dieser Antwort wird jedoch, was wohl zu beachten ist, die ein für allemal stattfindende, continuirliche centrale Einheit mit Christo in ihrem Wie beschrieben; das einmalige Annehmen des Leidens Christi, und die Thätigkeit, durch die sich Christus je mehr und mehr mit uns vereinigt. Es wird erklärt, was es überhaupt heiße, Christi Leib und Blut essen und trinken. Nun war zwar schon in der vorigen Frage gesagt, daß diese überhaupt stattfindende Vereinigung im heil. Abendmahl neu stattfinde, und als himmlischer Akt mit dem Akte des leiblichen Essens und Trinkens durch Christi Verheißung verbunden sey. Um aber jede Mißdeutung zu heben, wird dies in der 77sten Frage noch einmal wiederholt in den Worten: „Wo hat Christus verheißen, daß er die Gläubigen „so gewiß mit seinem Leib und Blut speise und tränke, als sie von „diesem gebrochenen Brod essen und von diesem Kelch trinken?" Die Antwort bilden die Einsetzungsworte. Nachdem dann in der 78sten Frage gesagt ist, daß Brod und Wein nicht in Christi Leib und Blut verwandelt werden, sondern allein ein göttliches Wahrzeichen und Versicherung derselben seyen, so wird in der 79sten Frage

noch einmal die ganze Lehre in voller Schärfe zusammengefaßt. „Warum nennet denn Christus das Brod seinen Leib und den Kelch „sein Blut oder das neue Testament in seinem Blut, und St. Pau„lus die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Jesu Christi? — Chri„stus redet also nicht ohne große Ursache, nämlich, daß er uns nicht „allein damit will lehren, daß, gleichwie Brod und Wein das zeit„liche Leben erhalten, also sey auch sein gekreuzigter Leib und „vergossenes Blut die wahre Speise und Trank unserer Seelen „zum ewigen Leben; sondern vielmehr, daß er uns durch dies sicht„bare Zeichen und Pfand will versichern, daß wir so wahrhaftig „seines wahren Leibes und Blutes durch Wirkung des heiligen „Geistes theilhaftig werden, als wir diese heiligen Wahrzeichen „mit dem leiblichen Munde zu seinem Gedächtniß empfangen, und „daß all sein Leiden und Gehorsam so gewiß unser eigen sey, als „hätten wir selbst in unserer eigenen Person Alles gelitten und ge„nug gethan."

Hier bemerken wir vor allem drei Gegensätze.

a) Der Gegensatz von Symbol und Pfand wird wiederholt. Brod und Wein haben allerdings auch eine lehrende, darstellende, symbolische Bedeutung, aber sie sollen „nicht allein lehren", sondern sind auch Pfänder, die uns „versichern", daß mit dem irdischen Akte der himmlische verbunden sey.

b) Der Gegensatz von der ein für allemal stattfindenden Einheit Christi mit uns und dem Akte der neuen Mittheilung. Als Symbole weisen sie darauf hin, daß Christus ein für allemal das Brod unserer Seelen sey; als Pfänder versichern sie uns, daß er jetzt auf's neue so wahrhaftig sich uns mittheile, als uns Brod und Wein mitgetheilt wird.

c) Der Gegensatz von dem gekreuzigten Leib und dem gebenedeieten Leib. Schon der Leib als gekreuzigter ist eine Speise der Seelen, indem schon die Frucht des Todes Christi uns (durch Sühnung) das Leben erworben hat, und Christus durch seinen Tod ein für allemal der Lebensfürst und Lebensquell und das Lebensbrod für die ganze Welt geworden ist. Aber wir werden nicht bloß des Verdienstes seines Todes theilhaftig, sondern „seines wahren Leibes

„und Blutes" selber, seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit und psychisch=heiligenden Kraft selber, und dadurch, durch diese Lebensvereinigung mit ihm und seiner Menschheit, bekommen wir Antheil an dem Verdienst seines Todes. — Hierin erhebt sich die 79ste Frage wesentlich über die 76ste. Dort war beides, Todes= und Lebensgemeinschaft, neben einander gestellt („und daneben"), weil es dort galt, einstweilen beide genau zu unterscheiden; hier dagegen sind beide auf einander bezogen. Wir werden seines wahren Leibes und Blutes theilhaftig, und so ist all sein Leiden unser eigen.

Ueber den Genuß der Unwürdigen bestimmt der Heidelberger Katechismus nichts specifisches. Die 81ste Frage sagt, diejenigen sollen zum Tische des Herrn kommen, „die ihnen selbst um ihrer „Sünden willen mißfallen, und doch vertrauen, daß dieselben „ihnen verziehen und die übrige Schwachheit mit dem Leiden und „Sterben Christi bedeckt sey; begehren auch je mehr und mehr, „ihren Glauben zu stärken und ihr Leben zu bessern. Die Unbußfertigen aber und Heuchler essen und trinken ihnen selbst das Ge„richt." Es ist hier einfach der paulinische Ausdruck wiederholt. — Uebrigens geht aus dieser Frage hervor, daß der Heidelb. Katechismus davon nicht das mindeste weiß, daß wir durch eine Glaubensthat Christum vom Himmel herabholen müßten, oder auch nur, daß von dem vorhandenen Glaubensgrad das Maaß der Mittheilung Christi abhänge. Er fordert nur einen Glaubenszustand und dessen Fortklingen. Er will Leute haben, die ihr Elend und ihre Schwachheit fühlen, kindlich auf Christum vertrauen und Stärkung ihres Glaubens begehren. Er macht nicht den Schwachgläubigen Angst, daß sie unwürdig seyen, sondern nur den Unbußfertigen und Heuchlern. Die Schwachgläubigen lädt er gerade ein, und ist darin noch milder, als Luther's kleiner Katechismus, der selbst den „Zweifel" für Unwürdigkeit erklärt, und „eitel gläubige Herzen fordert."

In Betreff der berühmten 80sten Frage über die Messe mag hier die Bemerkung Platz finden, daß die Schlußworte: „Und ist also die „Messe in Grunde nichts anderes, denn eine Verleugnung des einigen „Opfers Christi und eine vermaledeite Abgötterei," nicht originell,

sondern erst der dritten Ausgabe von dem Churfürsten höchst eigenhändig beigefügt sind [51]). —

So hatte nun Churfürst Friedrich III sammt seinen Theologen zum erstenmal öffentlich und frei die melanthonisch-calvinische Abendmahlslehre als kirchliches Bekenntniß ausgesprochen, schlechterdings mit dem Bewußtseyn, dadurch sich von der Augsburgischen Confession nicht auszuschließen, sondern einer Lehre zu huldigen, welche ja mit der Augsburgischen Confession insofern ebenso übereinstimmte als die Lehre Luther's, inwiefern die Augustana über die hier in Frage kommende Differenz gar nichts bestimmte, sondern nur den gemeinschaftlich anerkannten Satz, daß im Akte des Abendmahls Christi Leib und Blut mitgetheilt werde, festgestellt hatte. Einer Lehre, welche seit der Wittenberger Concordie im Bereich der Bekennerschaft der Augsb. Confession geduldet, und durch den Frankfurther Receß (1558) sogar öffentlich autorisirt war. Wirklich scheiterten auch die Versuche der Flacianer, die Pfalz aus den protestantischen Ständen auszuschließen, und Friedrich wurde als Bekenner der Augsb. Confession anerkannt.

Schon am Ende des Jahres 1559 nämlich hatte Friedrich eine von dem Hofprediger Mag. Johann Willing verfaßte Confession an Brenz zur Begutachtung geschickt. Dieser erklärte sie für „völlig calvinisch", worin er sehr Recht hatte; es kam nur darauf an, ob der Calvinismus durch die Augustana ausgeschlossen sey!

Darüber entschied der Naumburger Fürstentag 1561. Herzog Christoph von Würtemberg und Herzog Johann Friedrich von Sachsen schlugen dem Churfürsten vor, es sollten die sämmtlichen prot. Stände sich versammeln, die Augustana neu unterschreiben, und ihre Uebereinstimmung auch mit der Apologie und den schmalkaldischen Artikeln erklären. Im Januar 1561 kamen die Fürsten oder deren Ge-

---

51) Seisen S. 204. — In der ersten Ausgabe schließt die Frage mit den Worten: „— angebetet werden." In der zweiten (1563) sind die Worte: „Und ist also — — Leidens Jesu Christi" beigefügt; erst in der dritten (ebenfalls 1563) stehn die letzten, vom Churfürsten eigenhändig beigefügten Worte.

sandten nebst ihren Oberhofpredigern zu Naumburg zusammen. Sogleich kam die Differenz zwischen der Invariata und Variata zur Sprache [52]). Vergeblich wollte Johann Friedrich die melanthonisch-calvinische Lehre verdammt wissen; vergeblich schickten die Flacianer von Jena aus eine lange Supplik ein, daß man doch alle anders lehrenden verdammen solle, voll von Betheuerungen, daß sie die friedfertigen seyen, die ja nur durch ihr Gewissen zum Streit gezwungen würden. Vergebens beriefen sie sich auf die grausame Gefährlichkeit der Zeit, und auf solche erschreckliche Wunder, als da zu Jena geschehen seyen, wo Birnen mit Türkenköpfen gewachsen seyen [53]); die Fürsten und Theologen erkannten an [54]), daß die Invariata und Variata einerlei Sinn hätten; die erstere (sagte Chyträus) sey gegen die Zwinglianer, die andere gegen das Pabstthum gerichtet. Beide wurden gebilligt, trotzdem daß die Jenenser mit „blutigen Köpfen" drohten [55]). Die Invariata von 1531 wurde neu edirt und in der Vorrede in melanthonischem Sinn ausgelegt [56]).

Einverstanden hiemit waren Chursachsen, Churpfalz und die Pfalzgrafen, Würtemberg, Baden, Schwarzburg, Stollberg, Mansfeld, Ostfriesland, Braunschweig, Hessen und Reuß. Nur die Herzoge von Sachsen und Mecklenburg reisten unzufrieden ab; auch die Hansestädte widersprachen; doch wurde 1562 die Niederlage der Flacianer noch vollständiger, indem sie durch ihren Zelotismus es sich zuzogen, aus dem herzoglichen Sachsen vertrieben zu werden.

Nicht bloß die Pfalz war sicher gestellt. In ganz Deutschland

---

52) Salig III, 668 ff.

53) Salig, S. 674 und 679.

54) Ebendas. S. 676 und 683.

55) Ebendas. S. 709.

56) Bei Salig S. 684. Bei Seisen S. 114, Anm. 9. — Damit wir auch nicht verdacht werden, daß wir mit obgemeldeter Verwerfung der Transsubstantiation die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahl leugnen, so seynd wir keiner andern Meinung, dann daß im Abendmahl des Herrn Christi aus-

hatte die melanthonische Richtung einen Sieg erfochten. Die streng lutherischen Theologen merkten nun wohl, daß sie es anders anfangen und die melanthonisch-calvinischen Stände als „Zwinglianer" verdächtigen müßten, um sie auf diese Weise von den Rechten der Protestanten auszuschließen. Als daher Friedrich den 30. Sept. 1563 den Heidelberger Katechismus an Herzog Christoph von Würtemberg schickte, ließ dieser eine Theologenversammlung halten, welche diesen Katechismus für zwinglinisch zu erklären sich nicht entblödete, und viele allegationes dictorum sacrae scripturae impertinentes darin fand [57]. Der Churfürst antwortete [58]: „Daß Ew. Liebden etliche „Theologi in etlichen Stücken christlicher Lehre mit der Biblischen, „auch der uhralten Christlichen Kirchenlehrer Schrifften nicht zustimmen, „oder etwas zu weit davon abweichen, und also E. L. dahin bereden, „daß sie solches gut heissen, hoff ich mit Gottes Hülff vnd Gnaden „E. L. in dieser neuen, einfältigen Antwort zu demonstriren vnd darzuthun, zu dem lieben Gott vertrauende, er werde durch seinen hei„ligen vnd guten Geist E. L. das Verständniß öffnen, daß sie verste„hen sollen; freundlich bittende, sie wollen diese meine ringfügige Mühe „Christlich treuhertzig, auch vetterlich, brüderlich vnd freundlich (wie „es in Wahrheit nicht anders gemeint) von mir vermerken vnd auf„nehmen."

Brenz, von dessen eigenthümlicher innerer Entwicklung wir im nächsten § zu reden haben, rieth, man solle den Kaiser zum Schiedsrichter machen, der erst mit aller Milde die Bekehrung der „Zwinglianer" versuchen, dann ihnen aber ernstlich drohen solle, daß sie „in

---

getheilt und empfangen werde der wahre Leib und Blut des Herrn Jesu Christi, nach Inhalt der Worte im Evangelio: Nehmet hin ꝛc. ꝛc., und daß der Herr Christus in der Ordnung solches seines Abendmahls wahrhaftig lebendig, wesentlich und gegenwärtig sey, auch mit Brodt und Wein, also von Ime geordnet, uns Christen seinen Leib und Blut zu essen und zu trinken gebe.

57) Hartmann und Jäger, Brenz, II, S. 389 f.

58) Bei Seisen S. 113, Anm. 9.

„Betrachtung zeitlicher und ewiger Gefahr sich eines bessern beden„ken sollten [59]. So ernstlich dachten die lutherischen Theologen an eine gewaltsame Ausschließung der melanthonischen Richtung von den Rechten der Protestanten!

Indessen machte Herzog Christoph zuvor noch einen Versuch den Churfürsten von der Pfalz zu bekehren. Das Maulbronner Gespräch wurde veranstaltet (1564). Wir werden von demselben in dogmatischer Beziehung später zu reden haben. Für jetzt genügt die Thatsache, daß diese Mühe vergeblich und Friedrich unerschüttert bei seiner Ueberzeugung blieb. Da schritt nun Christoph auf dem Augsburger Reichstag 1564 wirklich zu ernsten Schritten. Er stellte den Antrag, die protestantischen Stände sollten sich von Friedrich als einem Calvinisten trennen. Aber der Glaubensmuth dieses Fürsten besiegte die Gefahr. Er antwortete unerschrocken: In Gewissens- und Glaubenssachen erkenne er nur Einen Herrn. Die Augustana habe er unterschrieben und bleibe dabei; aber der Heidelberger Katechismus sey auch völlig mit ihr im Einklang. „Droht man mit Execution, so tröste ich mich der Verheißung „Christi, daß alles, was ich um Seines Namens willen leiden werde, „mir hundertfältig wird erstattet werden." Da klopfte ihm Churfürst August von Sachsen auf die Schulter, und sagte: „Fritze, du bist „frömmer, denn wir Alle." Und Christoph's Antrag fiel durch [60].

Zehn Jahre stand nun die reformirte Kirche der Pfalz in ihren Rechten unangefochten da, kämpfend allein mit den Schmähungen der antimelanthonischen Theologen. Diese ruhten und rasteten nicht, die „Calvinisten" bei der öffentlichen Meinung als Ketzer anzuklagen, die mit der Seligkeit auch alle irdische Gerechtsame verscherzt hätten. Insofern führten diese gehässigen Angriffe zu etwas gutem, als sie den Pfälzer Theologen Veranlassung wurden zu einer reichen literarischen

---

59) Hartm. u. Jäger, II, S. 396.

60) Hartm. u. Jäger II, S. 396 f.

Produktivität über das h. Abendmahl, zu einer Reihe von Schriften, in welchen wir die reinste Blüthe der melanthonischen Abendmahlslehre werden kennen lernen. Doch erreichten freilich diese Schriften ihren Zweck nicht; sie glichen einem Liede, das man einem Stein vorsingt. Von dem Verfahren der lutherischen Eiferer giebt ein 1572 zu Heidelberg erschienenes Schriftchen [61]) eine nur allzuwahre Schilderung. Es findet sich in demselben eine Stelle, wo bitter geklagt wird, daß man nicht mehr frage, ob eine Lehre schriftgemäß sey oder nicht, sondern nur, ob sie lutherisch oder calvinisch sey. „Manche meinen, sie „hätten dem Christenthum Genüge gethan, wann sie nur weidlich auf „der Kanzel stürmen, vnd mit Calvinischen und andern sektirischen Na„men mit großem Geschrei vnd Ungestüm um sich werffen, ob sie gleich „schon selbst nicht gründlich vnd mit Bestand der Wahrheit wissen, „was die Sach an ihr selbst, und worum es zu thun." — „Sie „lassen sich in ihren aufrührischen Lermenschriften genugsam öffentlich „vnd gleichsam Edictsweiß vernehmen, daß diejenigen, so ihrer Lehr „vnd opinion nicht, die sollen auch des allgemeinen Land vnd Reli„gionsfrieden nicht theilhaftig noch fähig seyn. — Darum heben sie an, „gleichwie im Pabstthum, aus jrem selbsteigenen gefaßten Wahn er„dichtete Inquisitions Artikel zu stellen, die Gewissen damit zu betrüben, „vnd jre vorhabende Verfolgung allgemach damit zu befördern vnd „einen Weg damit zu bereiten."

Dringender ertönen die Klagen zwei Jahre später am Schluß des „gründlichen Berichts vom h. Abendmahl", einer vortrefflichen Schrift, deren Inhalt uns nachher noch beschäftigen wird. „Und nach„dem wir denn nun der einfältigen, uralten und im Evangelio Christi

---

61) Acta Concordiae, das ist Was sich im Traktat vnd Handel der Concordien oder vereinigung zwischen dem Herrn Luthero vnd den Evangelischen Stetten in der Schweiz verloffen, item Johannis Calvini Lehr, ob und wie dieselbe mit der alten Kirchen, deßgleichen Herrn Lutheri vnd Johannis Brentii lehr, die sie vor Zeiten geführt, übereinstimme. Allen, so die wahrheit vnd den frieden lieben, damit sie die geister prüfen mögen, jetziger Zeit nützlich vnd nothwendig zu lesen. (Bei Harnisch, 1572).

„gegründeten Lehre vom h. Abendmahl, zu welcher wir uns mit Mund „und Herzen bekennen, soviel Gott dieser Zeit Gnade verliehen, Be= „richt gethan, so flehen und ermahnen wir hierauf durch die Ehr „Christi und ihre Seligkeit alle Liebhaber der göttlichen Wahrheit, daß „sie doch ernstlich bedenken, wie unbillig und beschwerlich sey, daß „etlicher Leut falschem Angeben mehr dann unserm eig= „nen Bekenntniß von unsrer Lehr soll geglaubt werden, „darnach, daß sie unsern und des Widertheils Lehr und Grund mit „Ernst und unpartheiischem Gemüth wollen erwägen. Denn welche „dieses thun, die werden ohne Zweifel endlich befinden, mit was Un= „wahrheit und Frechheit wir von etlichen werden beschuldiget, daß wir „die Wahrheit, Allmächtigkeit und Majestät Christi in Zweifel stellen, „seinen Worten widersprechen, die wahre und wesentliche Gemein= „schaft und Nießung des Leibes Christi verleugnen, das Nachtmahl „zu einem bloßen und leeren Zeichen machen, und was dergleichen „mehr ist; und daß zwischen uns und denselbigen nicht die Frag ist, „ob die Worte Christi wahr sind, sondern ob dies die Meinung der= „selben sey, welche wir aus dem Worte Gottes nehmen, oder welche „sie aus ihrem eignen Hirn herfürbringen.“ — „Denn dies ein ungleicher „Fried ist, wenn diejenigen, die wir für Brüder erkennen, uns nicht auf= „hören als Ketzer und Teufelsdiener auszuschreien, und bei hohen und nie= „dern Ständen mit Schriften und mit Worten, öffentlich und heimlich das „Feuer wider uns aufzublasen. Nicht allein etliche wenige Personen, auch „nicht allein soviel tausend gottesfürchtige Christen in diesem und andern „Landen, welche mit uns im Glauben und Bekenntniß einhellig sind, „sondern die ganze betrübte und jämmerlich zerrissene Kirche Christi, „d. i. alle, die Christum von Herzen lieben, sowohl unter denen, die „in diesem Stück der Lehre etwas anders halten, als die mit uns „stimmen, sollten den christlichen Regenten mit ihrem schmerzlichen „Seufzen und Flehen ohn Unterlaß zu Füßen liegen, nicht, wie etliche „andre thun, sie, das Schwert zu zücken, noch den einen Theil zu ver= „dammen, noch offentlich oder heimlich zu erdrucken, reitzende, sondern „sie um treue und nothwendige Hülf zu gottseliger und heilsamer Ei= „nigkeit und Vertrag beider Theile demüthigst anrufende. — Durch „die ungeheuern und abscheulichen Gedicht von dem unbegreiflichen und

„allenthalben gegenwärtigen Leib Christi, von seinem in Brod und „Wein zertheileten und verborgnen Fleisch und Blut, und desselbigen „in die Leiber der Gläubigen und Gottlosen mündlichem Eingehen, „und was dergleichen, ist den Feinden Christi, seine Ehr zu schmähen „und die christliche Religion zu verspotten, merkliche Ursach gegeben; „die Artikel des allgemeinen christlichen Glaubens von der Wahrheit „beider Naturen in Christo, von der Gemeinschaft der Heiligen mit „Christo ihrem Haupt, von Art und Brauch der heil. Sacramente „u. a. m. vielfältig verdunkelt und verfälscht; die abgöttische Verehrung „des erdichteten Leibes Christi im Brod bestätigt; soviel christliche Ge„meinden in vielen Landen und Völkern, darin rechte Erkenntniß und „Anrufung Gottes ist, von etlichen, die ohne Gottes und aller Men„schen Dank, allein als die aus dem Himmel seyen gehört wollen seyn, „für Ketzergruben und des Antichrists Hofgesind ausgeschrieen und „verdammt; allen Bund der Lieb und Einigkeit zwischen den Gliedern „Christi mit unmenschlichem Grimm und Grausamigkeit zerrissen; so „viele schwache Gewissen mit großen und manchfaltigen Aergernußen „beleidigt, verwundet und an rechter Anrufung Gottes gehindert; so„viel tausend gottseliger christlicher Leut, die mit ihrem Blut die Wahr„heit bezeuget haben, für die ärgsten und schändlichsten Ketzer und des „Teufels Märtyrer gescholten, und das Feuer der Verfolgung wider „sie aufgeblasen mit dem Athem derjenigen, die es fürnehmlich mit „ihren Thränen und Gebet zu Gott auslöschen sollten; den gemeinen „Widersächern, sich des Uebels beider Theile zu freuen, große und „ihnen viel gewünschte Ursache gegeben, und endlich mit diesen großen „Sünden der schreckliche Zorn Gottes gereizet, grausame Strafe und „Verderben über Land und Leute gehäufet und erreget worden. Der „barmherzige Gott erwecke alle christlichen Herzen, solchem großen Uebel „in Zeiten zu wehren und zuvorzukommen."

Nach dieser schweren Anklage, zu welcher Gott selbst im dreißigjährigen Kriege das Amen gesprochen, folgen die schönen Worte: „Wir sehen, daß viele fromme gottesfürchtige Leut mit diesem Wahn „der leiblichen Gegenwart Christi behaftet sind, an welchen Gott diese „Schwachheit sowohl, als andre nach seinem väterlichen Rath und „Willen heilet. Diese nicht für unsre Brüder und Mitglieder in Christo

„zu erkennen, sie seyen gleich gegen uns gesinnet, wie sie wollen, „wüßten wir nicht zu verantworten."

Zuletzt folgt ein Gebet an Christum: „Du wollest deine Kirchen „erlösen von aller Abgötterei und Irrthum, und die Herzen deiner Aus„erwählten mit deinem heil. Geist erleuchten, aufdaß dein heil. „Abendmahl nicht in eine Ursach der Uneinigkeit und „Zwietracht verwandelt werde, sondern, dazu es von dir ist „eingesetzt, ein liebliches Band brüderlicher Lieb und Einigkeit sey. „Wehre und steure allen denen, die Trennungen deiner Kirchen an„richten, und komm endlich, dieselbe von allem Bösen zu freien, o Herr „Jesu! Amen."

Zu diesem Gebete haben auch wir alle Ursache ein Amen zu sprechen.

Aber damals sollte es nach des Herrn Rathschluß noch nicht erhört werden. In der mehrerwähnten Schrift: „Johannis Brentii Confession" (Heidelb. 1576) klagt der Verfasser (S. 75), in Betreff der lutherischen Zeloten, daß „diese Leute viel lieber wollten, daß es „zu einem öffentlichen Religionskrieg und Blutbad wie in den Nieder„landen und Frankreich geriethe, auf daß sie, wie ihre saubere theolo„gische Schriften vermögen, den Zwinglianern den Haber ausklopfen „und ausdreschen möchten, dadurch wir zuletzt um ihrer Ambition und „Gezücks willen gleichwie die Gracci um Region und Religion „kommen und gebracht würden."

Noch in demselben Jahre gingen diese Befürchtungen in trauriger Weise in Erfüllung. Der edle Friedrich schloß die Augen. Pfalzgraf Ludwig VI, der schon in der Oberpfalz das strenge Lutherthum eingeführt und die melanthonische Schule zu Amberg zertrümmert hatte, brachte dieselbe Handlungsweise nun in der Churfalz zur Anwendung [62]. Doch nur sechs Jahre dauerte diese Episode; 1583 fiel das Land an den noch unmündigen Friedrich IV, welcher von seinem Oheim und Vormund Johann Casimir im melanthonischen Glauben

62) Vgl. oben Anm. 42. 43 und 45.

erzogen wurde. Mit dem Jahre 1583 war der alte Glaube wieder hergestellt. —

Wir haben die äußere Geschichte dieses Kampfes, sowie auch im allgemeinen den Geist desselben verfolgt; wenden wir uns nun den Früchten desselben, der dogmatischen Entwicklung zu. Die Reihe der pfälzerischen Literatur eröffnet der „Gründliche Bericht" [63]), das Hauptwerk, welches als authentische Interpretation des Heidelberger Katechismus von der Facultät im Druck herausgegeben wurde. An dies Hauptwerk reihen sich dann einige minder wichtige Schriften, die wir nur kurz berühren wollen. Der „Gründliche Bericht" ist aber unsrer aufmerksamsten Betrachtung werth.

„Niemand hat länger Friede, als sein Nachbar will", sagt die Vorrede. „Von etlichen, so die alten Wunden der Kirche Christi wie„derum aufreißen, werden fürnehmlich wir ausgeschrieen, als lehrten „wir etwas vom heil. Abendmal, was Gottes Wort nicht vermag." Darum solle nun die Lehre von den Sacramenten gründlich aus Gottes Wort entwickelt werden.

„Von den Sacramenten überhaupt" handelt der erste Theil. — Der einige Grund der Seligkeit liegt in Christo durch den Glauben. Der Glaube wird gewirkt vom heil. Geist durch das Mittel des Predigtamts. Dies besteht in der Predigt des Wortes Gottes und dem Brauch der Sacramente. — Die Sacramente, wie die „Predigt, sind „dahin gerichtet und von Gott verordnet, daß sie äußer=

---

63) Mir stand die dritte Auflage zu Gebote. „Gründlicher Bericht vom h. „Abendmal vnsers HERRN Jesu Christi, auß einhelliger Lehre, der „heiligen Schrifft, der alten rechtgläubigen Christlichen Kirchen, Vnd „auch der Augspurgischen Confession. Gestellt durch der Vniversität „Heidelberg Theologen. Auch Herrn Philippi Melanthonis Bedencken „uber der spaltung vom Abendmal. Zum drittenmal gedruckt. Gedruckt „in der Churfürstlichen Statt Heidelberg, durch Johannem Meyer, Zu „verlegung Matthej Harnisch. M DLXXIIII." Diese Schrift ist ohne Zweifel identisch (als Uebersetzung) mit der „Exegesis verae doctrinae de Sacramentis et Eucharistia," welche (nach Seisen S. 162) von Ursin verfaßt und auf Befehl des Kirchenraths edirt wurde.

„liche und mit leiblichen Sinnen empfindliche **Mittel** seyn sollen, da„durch der heil. Geist uns den Willen Gottes gegen uns zu ver„stehen giebt, und desselbigen immer je mehr versichre und gewiß „und der innerlichen allein durch wahren Glauben begreiflichen Ga„ben und Wohlthaten Gottes theilhaftig macht."

Die Sacramente sind 1) „sichtbare Wahrzeichen", nicht 2) „leere bloße Zeichen, sondern im rechten Brauch derselben werden „alle himmlische Schätze wahrhaftig damit empfangen und den „Gläubigen zugeeignet." 3) In der h. Schrift werden die äußern Zeichen oft die innern Gaben selbst genennet. 4) Die sichtbaren Wahrzeichen werden leiblich, die unsichtbaren Gaben aber „geistlich" [64]), d. i durch rechten Glauben empfangen [65]). 5) Die Ungläubigen und Unbekehrten bekommen nicht die unsichtbaren Gaben, sondern nur die sichtbaren Wahrzeichen.

„Gott hat diese Ceremonien befohlen und dabei verheißen, wer „glaubt und diese Wahrzeichen empfähet oder empfangen hat, dem „lasse er so gewiß seine Gnad und Wohlthaten, welche dadurch be„deutet werden, widerfahren, als er die äußerlichen Wahrzeichen em„pfangen hat."

Sie haben aber auch den Zweck, uns das zu erinnern, was wir Gott schuldig sind, „doch soll dieser Brauch und Nutzen der Sa„cramente allezeit fürnehmlich in Acht gehalten werden, daß sie Bestä„tigung unsers Glaubens, d. i. einem jeden Pfand und Zeugniß „sind, daß auch ihm die verheißene Gnade Gottes widerfahre [66]).

---

64) Nicht: „geistig."

65) Der Glaube ist das Organ des Empfangens, nicht das Agens des Herabbringens, so wenig das Auge das Sonnenlicht vom Himmel herabholt, wiewohl es dasselbe aufnimmt.

66) Beachten wir hier ein für allemal, daß die Pfälzer Schule dem augustinischen Sprachgebrauch huldigt, wonach nicht die aus dem Zusammenseyn der res terrestris und res coelestis bestehende Handlung, sondern die res terrestris für sich allein „Sacrament" genannt wird. — Offen gestanden, der andre Sprachgebrauch (dem die luth.

„In allen Sacramenten (heißt es S. 10) sind zwei Dinge, „die Wahrzeichen und die Gaben, deren sie uns versichern."

„Brod und Wein (S. 16) heißen erst dann eigentlich zu „reden Sacrament, wenn damit wird empfangen, was damit „wird bedeutet."

Die unsichtbaren Gaben seyen in allen Sacramenten dieselben, nämlich Vergebung der Sünden durch Christi Kreuz, 1 Cor. 10, 5; Col. 2; **Aug. in Joann. tract. 26.** (Dies ist nur in sofern richtig, als die Vergebung der Sünden der letzte Zweck, auch des h. Abendmahls ist. Besser wäre der Vergebung der Sünden sogleich die reale Lebensgemeinschaft mit Christo beigefügt worden; was indeß später nachgeholt wird.)

Die Gläubigen „empfangen (S. 12) die Gaben auch ohne die Zeichen" (jene centrale Lebenseinheit ist ja eine continuirliche); aber „es ist keiner, der nicht der Mehrung und Stärkung der geistli„chen Gaben täglich bedürfte." Diese werde in den Sacramenten von Gott gereicht. Die Sacramente seyen nicht leere Zeichen einer ohnehin schon stattfindenden Sache (S. 13); falsch sey die Beschuldigung, daß der Ausdruck „Wahrzeichen" nur eine „Ausflucht" sey, und man dabei nicht an ein wirkliches Empfangen sondern nur an eine allgemeine Verheißung der Gnade Gottes überhaupt denke. „In allen „Sacramenten vergangene, gegenwärtige und zukünftige Wohlthaten „Gottes bedeutet und versiegelt werden." Der „Tod Christi" als ver-

---

Theologen folgten) ist der adäquatere (vgl. oben Theil I, S. 221, Anm. 1). Doch gilt es ebendarum, sich zu hüten, daß man nicht, beide Ausdrucksweisen confundirend, den Pfälzern Dinge in die Schuhe schiebt, die ihnen ferne waren, z. B. sie hätten, wenn sie sagten: das Sacrament sey ein Wahrzeichen, die gesammte Handlung bloß für ein Wahrzeichen gehalten. Vgl. vielmehr die sogleich folgenden Stellen, wo so deutlich gesagt wird, daß das Sacrament im august. Sinn, d. i. das irdische Wahrzeichen, zugleich die himmlische Gabe mit sich bringe, und nur darum „eigentlich zu reden Sacrament heiße."

gangene, die „Vergebung der Sünden“ [67]) als gegenwärtige, das ewige Leben als zukünftige.

„Auch ist dem nicht also (S. 24), daß sie sagen: Wenn man die „Sacramente Wahrzeichen nennt, so leugne man damit, daß sie „Mittel und Werkzeug der Gnade Gottes sind. Denn man „dies allein saget, daß die sichtbaren Wahrzeichen nicht „die unsichtbaren Gaben Gottes selbst sind, als, daß die sicht„bare Besprengung mit Wasser nicht die Vergebung der Sünden und „Wiedergeburt selbst sey. Daß aber das Wort und Sacrament Mittel „und Werkzeug des heil. Geistes sind, dadurch er unsre Seligkeit „wirket, ist nicht allein genugsam bisher bekannt, sondern wird auch eben „mit dieser Lehre recht bewiesen und nach Nothdurft erkläret.“

Der Glaube sey nothwendig, nicht um das Sacrament zum Sacrament zu machen, sondern um die himmlische Gabe aufzunehmen (S. 26). „Auch, weil die Sacramente ein sichtbares Wort oder Ver„heißung sind, und nichts andres den Augen fürtragen, denn das Wort „den Ohren, so kann im sichtbaren Wort der Sacramente so wenig, „als im gehörten Wort des Evangeliums, ohne wahren Glauben etwas „empfangen werden, daß Gott darin anbeut, sondern bleiben Wort „und Sacrament ein vergeblich Getöne und Spektakel. — Außerhalb „des rechten Brauchs ist kein Sacrament.“ Der innerliche rechte Brauch sey eben so nöthig, als der äußerliche (z. B. das **sub utraque**). Augustin sage: „So du es fleischlich empfängst, so bleibt es wohl „geistlich, es ist aber dir nicht geistlich.“

Vom heiligen Abendmahl handelt der zweite Theil. — „Wir werden darin als mit einem gewissen Wahrzeichen und Zeug„niß erinnert und versichert, daß Christus seinen Leib für uns in „den Tod gegeben, und auch uns damit wahrhaftig an uns„rer Seelen speise und tränke zum ewigen Leben; und wir

---

67) Die reale Lebensmittheilung Christi wird der Sündenvergebung wohl deshalb hier noch nicht zur Seite gestellt, weil hier noch nicht speciell vom h. Abendmahl, sondern von den beiden Sacramenten im allgemeinen die Rede ist.

„preißen in dieser Nießung öffentlich seine Wohlthaten und verpflichten „uns zu steter Dankbarkeit gegen Gott."

Nun werden drei Punkte sehr scharf entwickelt a) daß uns jenes Verdienst seines Todes nur durch diese reale Vereinigung mit seiner Person angeeignet wird, diese also das unerläßliche Mittel jener ist, b) daß diese Vereinigung mit seiner Person ihren Zweck in jener Aneignung aller durch sie erworbenen Wohlthaten hat, und c) daß das h. Abendmahl nicht bloß ein Zeichen der Vereinigung mit Christo ist, in der wir überhaupt, ein für allemal stehen, sondern ein Pfand einer momentanen Erneuerung derselben, einer neuen Mittheilung Christi [68]).

Ueber den ersten Punkt lesen wir: „Auf daß wir durch Christum „ewig lebten, hat er nicht allein müssen für uns ein Opfer werden, „sondern auch uns ihm selbst einverleiben, daß wir durch „ihn wiederum eine Wohnung Gottes würden, Joh. 15. Derhalben „macht er uns theilhaftig nicht allein seines Verdienstes, son„dern auch sein selbst, d. i. seiner Person, Substanz und „Wesens, und alsdann auch seiner Kraft und Wirkung, oder sei„ner Art, Eigenschaft und Herrlichkeit. — Sich selbst giebt er uns „diesergestalt zu eigen, daß er mit seinem Geist wahrhaftig in „uns wohnt, und durch diesen Geist, welcher in ihm und in uns „wohnt, uns also mit seinem wahren wesentlichen Leib ver„bindet und vereiniget, daß wir an ihm gleich als Glieder an dem „Haupt und Reben an dem Weinstock hangen, und das Leben aus „ihm haben. Denn Christus nach seiner Gottheit und Mensch„heit [69]) unser Haupt und Weinstock ist. Nach seiner Gottheit wohnet „er wesentlich in uns sammt seinem ewigen Vater und heil. Geist, „Joh. 14, 23, nach seiner Menschheit aber ist er nicht innerhalb „unsers Leibes [local], denn wie das Haupt an unserm Leib nicht im

68) Vgl. mit den ersten beiden Sätzen oben Th. I, S. 219, Satz 9, S. 220, Satz 11, S. 221, Satz 1 und 3; und mit dem dritten S. 223, Satz 15—20.

69) Vgl. oben Theil I, S. 221, Satz 4.

„Arm noch im Fuß, noch der Arm im Haupt, auch der Weinstock nicht „innerhalb des Rebens noch der Rebe innerhalb des Weinstocks ist, „sondern alle Glieder am Haupt und alle Reben am Weinstock durch „ihre Adern, Band und Gelenk hangen und daran gewachsen sind, daß „sie daraus leben, sie stehen gleich dem Haupt und Stock Orts=halben „nah oder fern, also ist auch der Leib Christi nicht in unserm, wie auch „unser Leib nicht in Christi Leib, sondern der h. Geist, welcher in ihm „und in uns wohnt, ist das lebendige, ewige, unbegreifliche Band „zwischen ihm und uns, durch welches unser sterblich Fleisch „dem lebendigen Fleisch Christi viel tausendmal genauer, „fester und kräftiger eingeleibet und angeheftet wird, „denn alle Glieder unsers Leibs durch ihre Adern und „fleischern Band mit unserm Haupt verhaftet sind, und „wir Glieder Christi werden von seinem Fleisch und Gebein, „es sey gleich der Leib Christi Stellung oder Ortshalben nah „oder fern."

Eine der merkwürdigsten Stellen aus der ganzen Litteratur des sechzehnten Jahrhunderts! Welche organische, naturphilosophisch tiefe Anschauung in jener sonst so trocken verständigen Zeit! Weit entfernt, ein Innnseyn des Leibes Christi auszuschließen, wird ein solches gelehrt. In demjenigen Sinn, wie man vom Haupte wirklich sagen kann, es sey in den Gliedern, vom Weinstock, er sey in den Reben, läßt Ursinus auch das Wort gelten, Christi Leib sey in uns und unserm Fleische. Nämlich mit seiner organischen, plastischen Lebenskraft. In einem andern Sinne aber, als man ein Seyn des Hauptes in den Gliedern behaupten kann, will er auch von keinem Seyn des Leibes Christi in unserm Leibe wissen. Ein mechanisches, locales Eingehn in unsern Leib hält er fern.

Ueber den zweiten Punkt lesen wir, daß die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi auch eine Gemeinschaft der Wirkungen und Eigenschaften Christi sey. Indem ferner geleugnet wird, daß im heil. Abendmahl eine neue, andere Art von Mittheilung Christi stattfinde, als außer demselbigen — dort ein mündliches Essen, hier eine bloß spiritualistische Vereinigung — wird vielmehr gesagt, daß beidemale dieselbe Einige geistliche aber nicht geistige Art von Verei=

nigung stattfinde. Auch außer dem h. Abendmahl werden wir mit Christi Leiblichkeit gespeiset; „daß aber etliche die geistliche Nießung „Christi Joh. 6 allein auf die Gemeinschaft seines Verdiensts und seiner „Wirkung wollen ziehen, und die Gemeinschaft des Leibs, oder die „Einleibung in seinen wahren Leib, der von Maria der „Jungfrauen geboren ist, davon absondern, und diese geistliche „Einleibung (Joh. 6) nur auf die Gesellschaft der christlichen Kirchen „deuten, geschieht entweder darum, daß sie von dieser hohen und wun„derbaren Vereinigung der Glieder Christi mit ihrem Haupt wenig „wissen, oder daß sie andre Leute wollen verdächtig ma„chen, als sagten sie im geistlichen Essen allein von der Gemeinschaft „des Verdiensts und der Wohlthaten und nicht auch des Leibes und „Blutes oder Wesens und der ganzen Person Christi. Denn es zeu„get die Schrift, daß niemand weder des Herrn Christi „selbst ohne seine Wohlthaten, noch seiner Wohlthaten „ohne ihn selbst könne theilhaftig werden.

„Auch ist dies noch ein größer Mißverstand oder Verkehrung, „daß etliche das Wort Geistlich also verstehn und deuten, als hieße „es nicht etwas, das wahrhaftig geschehe, sondern nur ein bloßer Ge„danke und Wahn sey. Denn wie Leiblich in diesem Handel heißt, „das mit den Sinnen und Gliedern des Leibs empfunden und em„pfangen wird und geschiehet, also heißt auch Geistlich, das „durch die Wirkung des h. Geistes geschieht und empfan„gen wird. Darum auch der Leib Christi, ob er gleich kein Geist, „sondern wahres menschliches, natürliches, sichtbares und greifliches „Fleisch und Blut ist, dennoch eine geistliche Gab und Geschenk „ist, weil die Gemeinschaft desselben geistlich ist, d. i. uns durch den „heil. Geist widerfähret."

Eine höchst wichtige Interpretation dieses höchstwichtigen Begriffs!

Im Betreff des dritten Punktes heißt es (S. 38 f.) das heil. Abendmahl sey erstlich „ein Beweis der Gemeinschaft Christi, welche „die Gläubigen haben, daß wir werden versichert, daß wir der Spei„sung unsrer Seelen mit dem Leib und Blut Christi zum ewigen Le„ben theilhaftig sind und ewig sollen bleiben; zum andern

„muß aus dem vorhergehenden folgen, daß wohl das heil. Abendmahl „ein sichtbares, aber in keinem Weg ein bloßes oder leeres oder vergebliches Zeichen sey, sondern daß darin alle Gläubigen nicht allein „aller Wohlthaten Christi theilhaftig werden, sondern auch, weil „Christus solches dabei verheißen hat und damit bezeugen will, mit „dem wahren, wesentlichen Leib und Blut Christi selbst so wahr „und gewiß als mit dem sichtbaren Brod und Wein gespeiset und getränket werden, ja auch nach Maaßgabe und Zunehmen ihres Glaubens dieser Speise und Trank je mehr und „mehr theilhaftig werden."

Nur die letzten Worte bedürfen einer Bemerkung, und zwar einer tadelnden. Zwar darf man sie nicht auf gleiche Linie stellen mit dem Cons. Tig., welcher das, was man im Abendmahl empfängt, von dem zuvor schon vorhandenen Grade des Glaubens abhängig seyn und darnach abgemessen werden läßt. Ursin's Meinung ist vielmehr (wie aus dem steigernden „ja auch" hervorgeht), die, daß der Communicant, in welchem ein Glauben überhaupt als Bedingung und Organ vorhanden ist, sofort im Abendmahl selbst objektiv den „ganzen Christus", überdies aber noch die Zusicherung empfängt, daß sich Christus auch nachher noch, auch in der folgenden Zeit, immer mehr und mehr, also immer wieder auf's neue mit ihm vereinigen wolle. Und soweit ist die Sache an sich vollkommen richtig. Aber die Form ist unglücklich, insofern diese Versicherung für die Zukunft als eine Steigerung, als etwas Höheres, das Abendmahl selbst noch überbietendes dargestellt wird. Die objektive Gewißheit, seinen Herrn jetzt zu empfangen, steht doch immer höher, als die Hoffnung, daß Christus zu jeder Zeit uns nicht verlassen werde; denn diese letztere Hoffnung ist eine allgemeinere, vage; die Empfindung ihrer Erfüllung fällt in den Bereich der subjektiven Gemüthsschwankungen. Ferner hängen auch diese weiteren, außersacramentlichen Mittheilungen Christi nicht so sehr vom Maaß unsers Glaubens ab, als dies von ihnen. Endlich konnte eine solche Stelle leicht im Sinn des Cons. Tig. mißdeutet werden, und wir irren wohl nicht, wenn

wir sagen, daß die Pfälzer Theologen selbst kein ganz klares Bewußtseyn über diese zarte, subtile Differenz hatten. Daß das Sacrament nicht durch eine That unsers Glaubens zum Sacramente werde, lehren sie ebenso deutlich, wie Calvin. Noch deutlicher als er bestimmen sie den Glauben als das receptive Organ; aber ob der Grad der Mittheilung Christi durch den Grad des Glaubens bedingt sey, oder nicht vielmehr der schwache Glaube durch die Mittheilung Christi zu einem höhern Grade erhoben werde — über diese kitzliche Differenz war wohl kein völlig klares Bewußtseyn in ihnen vorhanden, so wenig sie auch (mit dem Cons. Tig.) das erstere bestimmt aussprechen, und so sehr sie sich auch (mit Calvin in dessen letzter Periode) zu dem letzteren hinneigen.

Der zweite Theil des Gründlichen Berichts setzt nun noch schließlich aus einander, warum Christus das Brod und den Wein seinen Leib und sein Blut nenne, ferner, daß Brod und Wein leiblich, Leib und Blut Christi aber geistlich genossen werden, endlich, daß die „Ungläubigen" (wofür besser „Unwürdigen" stünde) nur Brod und Wein empfangen.

Der dritte Theil beantwortet die Frage: Worüber die Frage und der Span vom h. Abendmahl stehe. In der Frage, was genossen werde, lehrten sie einstimmig mit der Augsb. Confession: Das wesentliche, wahrhafte Fleisch Christi. Auf die Frage: wie? antworteten sie: „die sichtbaren Wahrzeichen werden „leiblich genossen, Christi Leib und Blut sammt allen seinen Wohl„thaten geistlich, d. i. aus Wirkung des heil. Geistes durch wahren „Glauben." (Der objektive und subjektive Faktor.) Auf die Frage: wozu? wird erwiedert: „Leib und Blut Christi empfangen wir, „daß wir ewig leben; Brod und Wein empfangen wir zum ge„wissen Pfand, Siegel und Zeugniß, daß uns diese unsichtbare „Speis und Trank wahrhaftig von Christo gegeben werde." Auf die Frage: von wem? daß die Gottlosen nur die Zeichen empfangen.

Ueber die erste dieser vier Fragen sey kein Streit. „Daß (heißt „es S. 46) der Leib und Blut Christi IN SEINEM ABEND-

„MAL [70]) sey, vnnd auch darinnen wahrhafftig gessen vnd getrun-„cken werde, wissen wir auß Gottes Wort, vnnd bekennen solches „mit mund vnd hertzen für Gott vnnd allen Engeln vnnd Menschen, „Daß er aber darumb IM BROT sey, finden wir in Gottes Wort „nicht geschrieben."

Fälschlich behaupte man, sie stellten die Allmacht Gottes in Zweifel, und blieben nicht bei Gottes Wort. Diese Beschuldigung müsse den Gegnern zurückgegeben werden. „Das Brod" und „das im Brod" sey sehr zweierlei. Keiner habe noch mit der Sprache herausgewollt, was das „Das" in den Einsetzungsworten bezeichne, ob das Brod und den Wein selbst. Christus sage nicht, daß er neben dem Brode auch noch seinen Leib mit der Hand reiche. Christus lehre nicht vom Wesen, sondern vom Brauch des Brodes. Auch die Kirchenväter hätten tropisch erklärt.

Der Streit sey also nicht, ob Christi Worte, sondern ob die Worte des Widertheils (deren Erklärung der Worte Christi) wahr seyen.

Der Streit sey, wie Christus uns mit seinem Leibe speise.

Die Reformirten seyen hierüber nicht uneins. Sie lehrten nicht, daß man bloß der Kraft, sondern daß man auch des Fleisches Christi theilhaftig werde.

Der vierte Theil, den wir übergehen, ist exegetischer Art, und stellt die drei Canones auf, daß die richtige Erklärung der Einsetzungsworte nichts gegen die Artikel des Glaubens enthalten dürfe, daß die Art des Dings, davon geredet wird, zu betrachten sey, und daß gleichstimmende Orte der Schrift verglichen werden müssen.

Im fünften Theil wird dann aus den Artikeln des Glaubens der Beweis geführt. Die Menschheit Christi sey nicht an allen Orten. „Wir essen Christum nicht anders, denn „die Jünger im ersten Abendmahl", damals war Christi Leib noch nicht verklärt. Seit der Himmelfahrt ist Christus mit seinem

---

70) Die Worte sind ebenso gedruckt. — Hier haben wir also klar: Actus in actu, non extensum in extenso.

Leibe nicht mehr auf Erden. „Die Himmelfahrt lässet den „Leib Christi wohl im Nachtmahl, aber nicht im Brod; „denn, wie zuvor erklärt, der heil. Geist, durch welches Kraft und „Wirkung, was gleich Orts halben weit von einander ist, ebenso „hart und genau verbunden und vereinigt wird, als wenn es an „Einem Ort bei einander wäre, uns, die wir auf Erden sind, viel „tausendmal fester und kräftiger mit dem Leib Christi, der im Him„mel ist, vereiniget und verbindet, denn die Glieder unsers Leibs „mit einander verbunden sind. Derhalben der Leib Christi nicht allein „im Nachtmahl ist, sondern darin auch gegessen wird."

Christus sey nicht verschwunden (gegenwärtig geblieben und nur unsichtbar geworden) sondern gen Himmel gefahren. Der Leib Christi sey nicht vor dem Brauch im Brod, und komme auch nicht im Brauch vom Himmel herab in das Brod. Mündliches Essen seines Leibes sey nicht bloß der Vernunft, sondern auch der h. Schrift und den Artikeln des christlichen Glaubens zuwider. Christus sey allmächtig, aber er gebrauche seine Allmacht nicht gegen die Artikel des Glaubens.

„Wir befinden, daß sie einen newen Artikel zum alten gesetzet „haben, nämlich, daß der Leib Christi sowohl als die ewige unbe„greifliche Gottheit überall oder an allen Orten gegenwärtig sey, im „Himmel und auf Erden, in Laub und Gras, in Holz und Stein „und in allen Creaturen, und derhalben auch im Brod. Und weil „wir nicht eilends zufahren, und diese ihre wunderbare neue Lehre „als Weihwasser auffahen wollen, so müssen wir die ärgsten Ketzer „seyn, so die Sonne beschienen hat." — „Es wird den Christen „der größte Trost und die unaussprechlichste Freude genommen, wenn „wir keine menschliche Natur mehr an Christo zu finden oder zu se„hen hätten."

Die Gegner seyen unter sich uneins; ein Theil lehre eine Ubiquität schon vor der Himmelfahrt. Ein überall gegenwärtiger Leib könne nicht wahrhaft unser Fleisch und Blut haben.

Falsch gebe man ihnen Schuld, „sie lehrten, daß Christi Leib „ „faul und träg an einem Ort des Himmels sitze und allda faul-

„„lenze““, gleich als ob unsere Leiber, wenn sie einst dem herrlichen „Leib Christi gleichförmig wären und nicht mehr Essens und Trinkens „und Schlafens bedürften, sich über die Wolken schwängen und leuch-„teten wie die Sonne, darum müßten lahme, faule, träge, zergäng-„liche, eingeschlossene Leiber seyn.“ Nur das werde von jedem und auch von Christi verklärtem Leibe behauptet, daß sie „natürlich, sicht-„bar, Fleisch und Bein seyen, und ihre gewisse Gestalt, Maaß und „Statt haben und behalten.“

Man sieht, die Pfälzer leiteten die himmlischen Eigenschaften des Leibes Christi ganz richtig aus der Verklärung der Menschheit als solcher, nicht aus einer (erst mit der Himmelfahrt zu Stande kommenden!) vollkommneren Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit ab. Eine plumbe, kindische Vorstellung vom verklärten Leibe hielten sie fern, wenn schon die Worte „Fleisch und Bein“ noch etwas zu materiell gehalten seyn mögen, was aber wohl gerade im Interesse der Realität des Abendmahlsgenusses geschah.

Die Gottheit, heißt es weiter, nehme nach einhelliger Lehre der h. Schrift nicht die Eigenschaften der Menschheit und diese nicht die der Gottheit an. — Beim ersten Abendmahl war Christus noch nicht verklärt. Die Ubiquität beweise also, wenn man sie erst mit der Himmelfahrt beginnen lasse, zu wenig; lasse man sie früher beginnen, so lüge man gegen die Wahrheit der ev. Geschichte. Ueberhaupt verleugne man die Wahrheit und Realität der Himmelfahrt; denn so gewiß der Ausdruck „Sitzen zur Rechten Gottes“ bildlich, so gewiß sey der Ausdruck „gen Himmel fahren“ eigentlich zu nehmen.

Die ganze Ubiquität beweise zuviel, denn aus ihr müßte folgen, daß Christi Leib in jedem Brode sey.

Aus dem sechsten Theil, welcher das von den Sacramenten im allgemeinen gesagte auf das h. Abendmahl anwendet, entnehmen wir nur wenige Stellen. Es wird (S. 146) auf die praktische Schädlichkeit der lutherischen Lehre aufmerksam gemacht; das Volk bleibe im Dunkel, es glaube, Brod und Wein seyen da, um Christi Fleisch und Blut „zuzudecken“, damit man ohne Abscheu es genießen könne. Man verlasse sich auf dies leibliche Genießen, als schaffe

dies Sündenvergebung, und vergesse des Todes Christi. — Es lasse sich, heißt es dann weiter (S. 147 f.), kein Nutzen des mündlichen Essens Christi aufzeigen, den nicht auch schon die geistliche (centrale) Mittheilung Christi gewähre. — Der Unterschied zwischen der Taufe und dem Nachtmahl sey nicht der, daß hier eine andere Art von Gemeinschaft mit Christo wäre wie dort, sondern daß man in der Taufe einmal in den Bund Gottes aufgenommen werde, im Nachtmahl aber dieser Bund erneuert werde, als durch ein „sichtbares Zeugniß, daß uns Christus je länger je mehr zu seinen Gliedern machen und ewig in uns bleiben wolle" (S. 153).

Was sodann die Unwürdigen betrifft, so wird hier (S. 161) eine musterhafte Unterscheidung gemacht. Erstlich gebe es „Heuchler und Gottlose, die ohne allen wahren Glauben an Christum „und ohne Bekehrung leben". Diese empfingen Christi Leib und Blut nicht. „Zum andern sind auch etlicher Massen unwürdige, in „denen wahrer Glauben und Bekehrung zu Gott angefangen ist, aber „dennoch haben sie ihre Schwachheit und Gebrechen. Halten derhalben dieses Abendmahl nicht mit so starkem Glauben, nicht mit so „ernstlicher Bekehrung, nicht mit so brünstiger Lieb gegen ihre Mitglieder am Leibe Christi, nicht mit so fleißiger Betrachtung der „Wohlthat Christi und herzlicher Danksagung dafür, als sie billig „sollten. Diese Unwürdigkeit hängt allen Gläubigen an, „einem mehr denn dem andern. Aber nichtsdestominder, weil sie „dieselbe erkennen, ihnen lassen leid seyn, und von Tag zu Tag abzulegen sich befleißigen, wird sie ihnen nicht zugerechnet, und werden sie durch ihren Glauben, ob er gleich noch schwach ist, für „würdige Tischgenossen Christi gehalten, und wahrhaftig mit seinem „Leib und Blut gespeiset und getränket. Ja eben um dieser „Schwachheit willen hat uns Christus sein Abendmahl eingesetzt, „nicht daß wir sicher darin sollen verharren, sondern durch Uebung „des Glaubens und der Buß im Brauch des Nachtmahls je mehr „und mehr dieselbe überwinden und ablegen. Unter diesen Unwürdigen bekennen wir leider, daß wir alle sind, aber können uns Gottlob auch in unsern Herzen und Gewissen unterscheiden von jenen

„Unwürdigen, die keinen Glauben haben, noch durch den Geist „Christi wiedergeboren sind. Derhalben kommen wir nicht im „Zweifel, ob wir Christum essen oder nicht. — Auch ver-„mahnet uns diese Lehre genugsam zur Buß und gebührlicher Prü-„fung vor dem Abendmahl, wenn wir hören, daß auch die rechten „Christen sich mit Mißbrauch des Nachtmahls können vergreifen."

Hier haben wir das glänzendste Correktiv jener früheren zweideutigen Stelle, daß wir „nach Maaßgabe unsers Glaubens mit „Christo je mehr und mehr vereiniget werden." Diese Worte erhalten nun den Sinn: nach Maaßgabe unsers Bedürfnisses nach Glaubensstärkung. Schwach treten wir herzu, jedoch nach Kraft verlangend; Christus giebt sich uns, unbedingt und objektiv, um den schwachen Glauben zu stärken, das schwache Leben des neuen Menschen zu kräftigen; dadurch erhalten wir Gelegenheit und Kraft, unsern Glauben „je mehr und mehr" zu stärken, und in der Lebensgemeinschaft mit Christo auch unserseits Fortschritte zu machen.

Endlich wird (S. 176 ff.) gezeigt, daß gerade die Zweiheit von Brod und Wein bei der Annahme eines mündlichen Genusses in Schwierigkeiten verwickle. Man nehme an, im Brode esse man den Leib, im Wein trinke man das Blut. Nun müsse man entweder lehren, daß man im Brode den Leib ohne das darin enthaltene Blut empfange — das sey dann kein wahrer Leib — oder, daß man im Brode den Leib sammt dem in demselben befindlichen Blut empfange, im Weine aber das einst am Kreuz vergossene und seitdem außer dem Leib befindliche Blut trinke — das führe aber auf das Meßopfer — oder endlich, daß man im Brode schon beides, den Leib und das Blut Christi, empfange, und im Weine dann doch nichts neues, anderes, was man nicht schon im Brode mitempfangen. Die Lehre, daß Brod und Wein Wahrzeichen und Siegel einer geistlichen Mittheilung Christi seyen, führe über alle diese Schwierigkeiten hinüber. Ein doppeltes Wahrzeichen habe Christus eingesetzt, „um da-„durch deutlich vor Augen zu bilden, daß in seinem Tode sein Blut „gewaltsam vom Leibe sey geschieden worden."

Der siebente Theil enthält „Beweise aus gleichstimmenden

„Orten der h. Schrift"; über 1 Cor. 10 wird sehr gut bemerkt, daß, wenn der Gottlose nur die Wahrzeichen und nicht die Sache empfange, dadurch der Objektivität des Sacraments kein Eintrag geschehe; Christi Leib und Blut sey objektiv auch für ihn in der Handlung des h. Abendmahls gegenwärtig. „Den Gottlosen ist das „Brod nicht anders eine Gemeinschaft des Leibes Christi, „als ihnen die Predigt eine Verheißung der Gnade „Christi ist. Nämlich daß ihnen Gott in beiden ebensoviel als den „Gläubigen anbeut und anträgt, sie aber nichts denn die äußerlichen Wort und Zeichen hören und empfangen zu ihrem Gericht" 71).

---

71) Ich kann hier nicht umhin, an eine schöne Vergleichung meines theuern und verehrten Collegen Lange, in dessen Schrift: „Worte der Abwehr „gegen Krummacher, Zürich 1846" (S. 18—20) zu erinnern. Es handelt sich dort um den Begriff des Wunders überhaupt; Krummacher faßt dasselbe als einen rein übermenschlichen Eingriff in die Naturgesetze, Lange faßt es als schlechthin christologisch d. h. gottmenschlich. Jener „hält (mit Lange zu reden) die einzelnen Wunderakte für absolute „Wunder, Christum aber für das relative Wunder; er begreift ihn „als den Gottmenschen aus seinen Wundern"; Lange „versteht seine „Wunder aus ihm heraus", als Handlungen, die für uns Wunder sind, für Christum aber keine Wunder waren, sondern nur die natürlichen Aeußerungen seiner Person, welche das absolute Wunder ist. Deshalb findet Lange bei jedem Wunder den gottmenschlichen Charakter dieser Person wieder. „Zu jedem göttli„chen Klang im Leben Christi" findet er „die menschliche Saite, „durch welche er hindurchklingt, zu jeder Wirkung des h. Geistes in „ihm die besondere Bestimmtheit, Form und Gestalt ihrer Menschwer„dung." Er beklagt sich deshalb gegen Krummacher mit vollem Recht: „Sobald man auf den armen Draht hinweist, an welchem der Blitz „niederfährt, so soll dies (nach Kr.) eine Verleugnung des Blitzes „seyn!" — Die Anwendung auf das specielle Wunder der Mittheilung Christi im h. Abendmahl liegt nun nahe genug. Die luth. Theologie steht auf dem Standpunkt wie Krummacher. Sobald der Reformirte auf den „armen Draht" des Glaubens hinweist, der den Blitz auffängt und als segensreiche Lebensflamme in das Seelenleben leitet,

Der achte Theil enthält „Zeugnisse der alten christlichen Leh„rer", der neunte endlich einen Beweis „daß die obgesetzte Lehre „vom heil. Abendmahl der Augsburgischen Confession nicht zuwider „sey." — „Daß der Leib und das Blut Christi wesentlich IM „BROT und Wein sey, leiblich und mündlich sowohl als Brot „und Wein, und auch von den Gottlosen und Heuchlern genossen „werde, die in Wahrheit des Herrn Abendmahl nicht halten, und „denen es nicht ist eingesetzt, wird allhie" (in der Invariata und „Variata, von beiden ist die Rede [72]) „mit keinem Worte gedeutet. „Denn der Leib Christi dennoch im Abendmahl ist, und wahr-

---

so soll dies eine Verleugnung des Blitzes und seiner objektiven Realität seyn! Nicht also. Auch auf den, der des „Drahtes" ermangelt, fährt der Blitz nieder, aber empfangen und aufgenommen wird er nicht, und nicht in den Grund des psychischen Lebens geleitet; sondern zerschmetternd prallt er auf den harten Felsen. Um Mißverständniß zu verhüten, glaube ich übrigens hier die Bemerkung beifügen zu müssen, daß ich zwar in jenem aber darum nicht in allen Punkten mit Lange's Theorie der Wunder und deren Anwendung übereinstimme.

72) Es ist eine grundfalsche Vorstellung, als hätten die Reformirten den Unterschied beider Ausgaben urgirt, und die Variata der Invariata zu substituiren gesucht. Die Flacianer waren es, die einen Unterschied beider behaupteten und die Variata für ungültig erklärten; die Reformirten (um schon hier diese Bezeichnung zu gebrauchen) d. h. die Melanthonianer, hielten umgekehrt fest an der Behauptung, daß die Invariata mit der Variata einig sey, und sie mit beiden übereinstimmten. — Was die Worte des deutschen Exemplars der Invariata betrifft: „Unter Gestalt Weines und Brodes," so ging das richtige Verständniß derselben (die Opposition gegen den Kelchraub) frühe verloren, und zu Naumburg wie in der Pfalz war man wirklich der falschen Meinung, diese Worte seyen eine Condescendenz gegen die Transsubstantiationslehre, und darum seyen sie im lat. Exemplar weggelassen worden. Doch sucht der „Gründl. Bericht" selbst unter dieser Voraussetzung jenen Worten noch einen erträglichen Sinn abzugewinnen.

„hafftig gessen wird, wenn er gleich nicht in das Brod oder „unsern Mund oder Leib kommt, sondern wird von uns gessen, und „ist uns, seinen Gliedern, die wir auf Erden sind, ob er gleich im „Himmel ist und bleibt, im Abendmahl des Herrn und sonst viel „mehr gegenwärtig, denn unser Haupt allen Gliedern unsers Leibs „gegenwärtig und zugethan ist, sie stehen Orts halben nahend oder fern davon" Die Augustana erkläre selbst im 13. Artikel die Sacramente für signa et testimonia, per quae promissiones exhibentur et ostenduntur, und ebenso unterscheide die Apologie die Zeichen und das Wort der Verheißung. —

Dieser nunmehr angeführte Inhalt des „Gründlichen Berichts" rechtfertigt selber vollkommen die Ausführlichkeit, mit welcher wir dabei verweilten. Rascher schreiten wir über einige andere Produkte jener Pfälzer Schule hinweg.

Im Jahre 1573 schrieb ein Arzt, Jodokus Harchius ein Schriftchen: De eucharistiae mysterio, dignitate et usu, ex unanimi primitivae ecclesiae usu, ad omnium eorum, qui Christi nomen profitentur, sedandas controversias, libri tres. (Basel bei Perna) [73]). Diese Schrift gehört nicht der Pfälzer Schule an, weder durch ihren Verfasser, der im Bergischen gelebt zu haben scheint, noch durch ihren Inhalt, denn hier wird wirklich die Vereinigung mit Christo von einer Glaubensthat des Communicanten abhängig gemacht [74]). Aber eben aus diesem Grunde ist

---

73) Eine spätere Ausgabe erschien zu Worms bei Kephaläus.

74) Vgl. die oben, Thl. I, S. 128, Anm. 1 angeführte Stelle. Uebrigens wird selbst diese Auffassung nicht ohne mystische Tiefe entwickelt. Der Communicant (heißt es S. 24) betrachte Jesu ganzen Leib, seinen heiligen Blick, seine abstinentia, sobrietas, modestia etc. Ex quo fit, ut dum veluti ab Elisaeo suae manui manus supponitur Christi, pectus pectori, os ori, nova resumpta vita novi et coelestis hominis imaginem induat, veterem exuat. — Sic comeditur caro Christi, sed spiritu, non ore, mente, non dente. — Pag. 91: Aperi ergo oculos fidei, et suscipe dilectionis caritatisque igne quem vides, et man-

diese Schrift bemerkenswerth; sie zeigt uns, daß im allgemeinen Bewußtseyn der Zeit der Unterschied, ob man den Glauben zur Bedingung, oder ob man ihn zur Ursache mache, noch keineswegs überall im klaren war.

Im Jahre 1574 gab der Rechtsgelehrte **Dr. Christoph Herdesianus** ein dogmenhistorisches Schriftchen [75]) zu Heidelberg heraus, worin er die Lehre von der corporalis praesentia in pane und namentlich die ubiquitarische Erklärung der Himmelfahrt als einer invisibilis disparitio et illocalis omnipraesentia als eutychianisch widerlegte, die Pfälzer Lehre aber mit reichlichen patristischen Stellen belegte.

In demselben Jahre erschien eine wichtigere Schrift der Heidelberger Theologen über die Person Christi [76]), aus welcher wir folgende Stelle mittheilen wollen: „Derhalben hat Gott aus „grundloser Barmherzigkeit von Ewigkeit beschlossen, daß die andre „Person in der Gottheit, nämlich der eingeborne Sohn Gottes, dies

---

ducasti, h. e. e sacra illa carne et glorioso corpore Christi, quod in coelo poenitens et fidelis adoras, corpus verbi, vitam inquam et spiritum sanctum occulto illapsu in animam admisisti. Unde caro tua caro Christi facta est, et proinde non dubites, quin, ubi caro tua, quae in coelo est, et in Christo glorificatur, ibi gloriosus aliquando eris; ubi sanguis tuus dominatur, ibi olim dominaberis. Für den Arzt ist diese Auffassung charakteristisch. — Hätte die Kirche dies mystische Element, das auch seine relative Wahrheit hat, nur auch zu seinem (relativen) Rechte gelangen lassen!

75) Consensus orthodoxus sacrae scripturae et veteris ecclesiae de sententia verborum coenae Domini adeoque de tota controversia sacramentaria, in certa capita distinctus et in gratiam veritatis et pacis amantium, sacramentariis erroribus oppositus. Heidelbergae 1574.

76) Bekanntnuß Der Theologen vnnd Kirchendiener zu Heidelberg, von Dem einigen waren Gott in dreyen Personen, Den zweyen Naturen inn der einigen Person Christi, Dem heiligen Abendmal vnsers Herrn Jesu Christi. Heidelberg. M. D. LXXIIII.

„Mittleramt übernehme. — — Der Sohn hat menschlichen Leib und „Seele an sich genommen, und sich mit dieser ganzen und vollkommenen „nen Menschlichen Natur, welche alle ihre wesentlichen und natürlichen „Eigenschaften, dazu auch alle unsre Gebrechen und Schwachheiten, „vermöge seines Amtes und Berufes, doch ohne alle Befleckung einiger „ger Sünde, also vereiniget, daß das ewige eingeborne Wort des ewigen „gen Vaters und diese menschliche Natur sind und ewiglich bleiben „ben ein einige Person, ein einiger Christus und Mittler, ein „einiger Sohn Gottes, warer Gott aus Gott von Ewigkeit, und „warer Mensch aus der Jungfrauen zu seiner Zeit geboren." — Diese Vereinigung sey „nicht eine Veränderung der Gottheit in „die Menschheit, denn das göttliche Wesen ist unwandelbar, auch „nicht der Menschheit in die Gottheit, denn der ewigen, einigen, „gen, unwandelbaren Gottheit nichts weder zu noch ab kann gehen, „auch nicht eine Vermischung oder Vergleichung der Naturen, „turen, dadurch sie beide einerlei Eigenschaften und Wirkungen bekämen, „kämen, denn keine Creatur in ihren Erschaffer verwandelt noch ihm „gleich werden kann. Sie ist auch nicht ein solches Beiwesen „oder Wohnen der Gottheit in der Menschheit, wie Gott „bei andern Creaturen ist und sie erhält und durch seine Fürsehung „regiert, oder wie er in den heiligen Engeln und Menschen wohnet; „denn dies machet nicht, daß die Creatur Gott sey und heiße, dieweil „die Gottheit nicht ein Theil ihres Wesens wird. Sondern sie ist „eine heimliche, unerforschliche, unaussprechliche Verbindung der göttlichen „lichen und menschlichen Natur, dadurch sie beide ein Theil oder Stück „des Wesens der ganzen und einigen Person Christi sind, wie Leib „und Seele durch unerforschliche Vereinigung das Wesen des Menschen „sind. Also, daß Gott, d. i. diese Person, die Gott ist, wahrhaftig Mensch „sey und genennet werde, und alles thue und leide, was dieser Mensch „Jesus thut und leidet, aber doch nicht nach seiner Gottheit sondern nach „seiner Menschheit, und dieser Mensch Jesus Christus wahrhaftig Gott „und alles, was Gott ist, sey und genannt werde, und thue und „habe gethan alles, was Gott thut und gethan hat, doch nicht nach „seiner Menschheit, sondern nach seiner Gottheit. Denn die unerforsch-

„liche Vereinigung beider Naturen in einer Person ist die Ursache, „darum wahrhaftig nicht von der Gottheit, sondern von Gott, d. i. „von dieser Person, die da Gott ist, die Eigenschaften und Wir„kungen der Menschheit, und nicht von der Menschheit, sondern von „dem Menschen, d. i. von der Person, die auch Mensch ist, die „Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit mit Wahrheit können „und müssen gesagt werden. Ist aber dennoch die göttliche Natur „oder das Wort von Ewigkeit eine ganze vollkommene Person, wie„wohl nicht der ganze vollkommene Christus gewesen, ehe denn die „Person des Worts die Menschheit an sich genommen."

Es ist dies scharf die Lehre der alten Kirche, wie sie im nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Streite sich entwickelt hat. Die Form, in der sie ausgesprochen ist, ist allerdings so beschaffen, daß eine Weiterentwicklung möglich und nöthig war. Nur halte man die communicatio idiomatum nicht für eine solche Weiterentwicklung! Diese ist ja vielmehr eine reine Negation der chalcedonisch-diotheletischen Lehre. In der ganzen Hauptsache, worüber damals der Streit geführt wurde, hatten die Pfälzer offenbar Recht, Recht wenn sie eine Vermischung der Naturen nicht duldeten. Worin diese Lehre unvollendet war, dies ist auf einer ganz anderen Seite zu suchen. Die Gottheit selbst wurde noch zu sehr als zeitlich vorgestellt; der reine Begriff der Ewigkeit mangelte noch. „Ehe das Wort Mensch ward, war es schon Person u. s. w." Als ob es in der Ewigkeit ein „ehe" gäbe, oder die Ewigkeit ein zeitliches Prius vor der Zeit selber bildete! So wird denn der Logos auch als ein „Stück des Wesens Christi" aufgefaßt, und das Verhältniß der Gottheit zur Menschheit mit dem der Seele zum Leib parallelisirt. Heterodox ist diese Parallele nicht; die vornehmsten Kirchenväter haben sie gebraucht; es liegt ihr auch eine Wahrheit zu Grunde. Bei Seele und Leib ist ein unräumliches, überräumliches in einem räumlichen erscheinend, bei Gottheit und Menschheit Christi erscheint ein unzeitliches und überzeitliches in einem zeitlichen. Daß die Menschheit die zeitliche Erscheinungsform des ewigen hypostatischen göttlichen Wesens wurde, daß der Logos nicht bloß die Menschheit

„an sich genommen hat" als ein neu hinzutretendes „Stück", sondern in die Menschheit als in eine neue Existenzform einging — diese Erkenntniß war der Schritt, der über die chalcedonische Lehre hinaus noch hätte geschehen müssen. Aber übel dürfen wir es den Pfälzern nicht nehmen, daß sie diesen Schritt nicht thaten. Denn die ganze Kategorie von Form und Wesen in diesem (modernen) Sinne mangelte jener Zeit ganz und gar. Der einzige Zwingli, welcher in der bewundernswürdigen Rastlosigkeit seines freien dogmatischen Forschens seiner Zeit so vielfach um drei Jahrhunderte vorgriff, hat, wie wir sahen, einen Schritt zu dieser Idee gethan. Nachher mußte sie wieder aufgegeben werden, vorbehalten zu bleiben der jetzigen Zeit. Die Theologie mußte erst in das Bette des scholastischen Denkens hineingeleitet und als scholastische durch und durch gearbeitet werden. Das war unbedingte geschichtliche Nothwendigkeit. Die Pfälzer haben also gethan was sie vermochten. Sie haben die Wahrheit des alten Kirchenglaubens in der Form der damaligen endlichen Denkkategorien treulich aufbewahrt und gerettet und geschirmt vor einer solchen Art von „Weiterbildung", wobei der Kern der alten Kirchenlehre und biblischen Wahrheit zu Grunde gerichtet worden wäre. —

Im Jahr 1575 erschien ein apologetisches Schriftchen von Olevianus[77]). Der erste Theil redet von der wahren Allmacht Christi im Abendmahl, der andere von dreierlei Mißbrauch der Allmächtigkeit Gottes in der Abendmahlslehre. — Im apost. Symbolum kommen etliche Werke der Allmacht Christi vor, die er einmal gethan hat („empfangen ... aufgefahren") eines, das er noch thut („sitzet zur Rechten Gottes") und eines, das er thun wird („richten"). Das h. Abendmahl sey nicht eine neue Menschwerdung, Opferung u. s. w., sondern ein öffentliches Zeugniß, daß Gott seinen Bund gehal-

---

77) Daß es nicht war sey (wie etliche schreyen) Daß man in den Kirchen zu Heidelberg die Almächtigkeit deß HERRN Jesu Christi in zweiffel ziehe: Oder von den Worten deß heiligen Abendmals vnd jhrem rechten verstandt, abweiche. Gepredigt zu Heidelberg, durch Casparum Olevianum 1575.

ten und alles, was zu unserm Heil gehörig, vollbracht habe, dazu, „ein „hochzeitliche Danksagung und Gottesdienst." Es sey aber ferner „ein Sacrament, d. i. ein sichtbarer Eid der Vereinigung, „die Christus mit uns haben will, also daß, wie er seinen „Leib einmal für uns in den Tod gegeben, also sey er auch noch in „Kraft desselben Opfers unser Speis und unser Trank zum „ewigen Leben, mache uns je länger je mehr zu Gliedern seines Leibs, „daß er in uns und wir in ihm leben. Heiliget derhalben noch heu„tiges Tages von der Rechten des Vaters das Brod im h. Abend„mahl zu seinem Sacrament, d. i. zum sichtbaren Eid, daß wir's sollen „empfangen an Eidesstatt vom Herrn Christo, daß er selbst, Leib und „Blut, unser eigen und wir sein seind, mit jme als ware Glieder mit „jrem Haupt verbunden sein. Erfrischet derwegen Christus seinen „Bund vnd thewern Aid mit uns, so offt er vns zu seinem h. Abend„mal beruffen lest, daß, wie er a) einmal den ewigen Bund der Gna„den durch die Hingebung seines Leibs in den todt, vnd vergießung „seines Bluts gegen dem Vatter in Ewigkeit beståttiget hat, wel„chen er seinen Leib vnd Blut für vns auffgeopffert, Also bezeugt er „vns auch b) daß wir in denselben Gnadenbund gehören, seines „Opffers theilhaftig seind, vnnd c) dessen zu dem ewigen Leben „genießen, so gewiß als er vns das sichtbare Brod vnnd Wein „zum Sacrament an Aids statt darauf reichen lest."

Diese Stelle hat das merkwürdige, daß der Begriff des Sacraments auf die Bedeutung „Eid", die das lateinische Wort hat, gegründet wird. Daß im h. Abendmahl der Christ nicht allein versichert wird, er stehe überhaupt in der centralen Einheit mit Christo, sondern auch Christum neu empfängt, dieses Moment tritt hier weit weniger scharf und bewußt hervor, als in Ursin's „Gründlichem „Bericht."

Als die drei „Mißbräuche der göttlichen Allmächtigkeit" werden dann im zweiten Theile aufgezählt: a) die Verwandlungslehre [78]),

78) Dem Meßopfer wird folgender Gebrauch des h. Abendmahls entgegengestellt. „Aber ein gläubige Seel hafftet im H. Abendmal nit am

b) die lutherische Lehre, c) die Ubiquität. Ueber den zweiten Punkt sagt Olevian, daß das Brod Brod bleibt, daß es kein Sühnopfer sondern ein Dankopfer ist, daß wir durch das Brod „nit allein des „verdiensts Christi theilhafftig werden, sondern auch Christum selbst „sampt seinem Verdienst niessen," nur das könne er in den Worten Christi nicht finden, „daß er gesagt oder gemeint hab: in oder vnter, „mit dem Brot ist mein Leib; vnd wann ers gesagt hette, so „wolten wirs on allen zweiffel glauben, es solte vns „keine vernunfft hindern." Christus habe von dem Brod, nicht von etwas in dem Brod, gesagt, es sey sein Leib. Nun sage er, das Brod sey sein „„zum Tod gegebner Leib,"" der „ausserhalb des Brots" dasaß; „darum bezeuget das Brot nicht einen vnsichtbaren Leib." So bekommen Brod und Wein durch die Consecration nicht ein ander Wesen sondern ein andern Amt [79]).

In Betreff der Ubiquität wird aus bestimmten Aussprüchen der Gegner nachgewiesen, daß jene zuviel beweise. So habe z. B. Joh. Parsimonius in einer gedruckten Predigt vom Abendmahl gesagt, „daß

„sichtbaren Trank, sondern tritt jrem Heiland nach biß in Garten, lieset „alle Blutstropfen seines blutigen Schweiß fleißig auff, erschwinget sich „biß zu seinen heil. Wunden, labet vnd erquicket sich wol mit denselbigen wider die glut der Hellen. Ja sie isset mit hertzlichem vertrawen „das gantze Osterlamb am Creutz gebraten, mit seiner dörnin Kron, die „die der betrübten Seel sehr tröstlich, ja lauter zimmet ist, vnd die nä„gel, damit seine Hend vnd Füß durchschlagen, lauter gute Nägelein vnd „köstliche Würtze seind."

79) Hier folgen die merkwürdigen Worte: „Wie aber, wann das Gewissen „deren, so die Leut also blenden, einmal antworten wird, Bey dem „HERRN ist zwar kein wort vnmöglich, Ich bin aber von dem Wort „des HERRN, Das ist mein Leib, der für euch gegeben wirt, abgewi„chen, vnd hab an statt desselben mein wort gesetzt, In dem Brot ist „ein vnsichtbarer Leib, der nie für vns ist gegeben worden!" — Man poche auf die Allmacht Christi ohne und wider die Worte Christi.

„der Leib Christi in einem Apfel und Birn, ja auch in einer Bierkan-„del sey, aber allein im Brot deß Abendmahls dargereicht vnd em-„pfangen werde. Und dieß nennen sie die majestät und Allmächtigkeit „des HErrn Christi!" —

Den Schluß dieser Literatur bildet die schon früher gelegentlich einmal citirte Schrift: „Johannis Brentii Confession, Lehr vnd Bekandtnuß vom Streit vber den worten des H. Nachtmahls Christi" (Heidelberg 1576.) Es ist eine Sammlung von Stellen aus dem Syngramma und seinen sonstigen, früheren Schriften, worin er, wie wir selbst gesehen haben, durchaus im wesentlichen die nachherige calvinische Lehre vertrat, die centrale Vereinigung und die Gegenwart im Akte lehrte, und den Genuß der Ungläubigen mit dürren Worten verwarf, was alles Luther damals gebilligt hatte. Jetzt trat Brenz gegen diese seine eigne ehemalige Lehre auf. Es lag natürlich im Interesse der Pfälzer, ihm dies nachzuweisen [80]. Wie er zu

---

80) Beachtenswerth sind noch folgende Stellen am Schlusse dieses Schriftchens. — „Es ist ein vil anders und gewissers grundfest der waren „Gegenwart Christi (als die Ubiquität), nämlich Christi Worte, darin „er vns vergewissert, daß wir in Nießung (actus in actu!) des Brots „und Weins wahrhaftig theilhafftig werden deß waren vnd wesentlichen „Leibs vnd Bluts Christi. — Wie vnd auff was weise aber diese ge-„genwart vnnd darreichung geschehe, dieweil dasselbe ein vnerforsch-„lich geheimnuß ist, wollen wir solches nicht vnzeitig erforschen noch „ergründen, sondern alleine schlecht vnd gerecht dem allmechtigen waren „Gott, so es sagt vnnd wahrhafftig vollendt, glauben vnd vertrawen." — „Ist es denn nun ein leibliche Bauchspeise, vernemen sie, daß solche „deß heiligen Nachtmahlsspeise leiblich verdewet werde gleich wie andere „Bauchspeise, Wa sie aber dergleichen vngeheure (wie wir jhnen dann „wol zutrawen) nicht bestetigen wollen, so sollen sie sich auch dergleichen „vngereumeten vnd mißdeutigen reden von der leiblichen vnnd fleisch-„lichen niessung von vns zu erfordern enthalten, Dieweil sie wol wissen, „daß solche reden ein groben vnbequemen verstandt gehabt vnd noch ha-„ben, nicht alleine bei gelehrten, sondern auch vil mehr noch durch auß „bey dem gemeinen vnverstendigen Volk." — „Dem glaubigen

dieser Glaubensänderung gekommen, ist eine Frage für den nächsten Paragraphen. Ehe wir dazu übergehen, fassen wir nun noch die zerstreuten Momente, in denen sich die Eigenthümlichkeit der Pfälzer Abendmahlslehre darstellt, in einer Uebersicht zusammen.

Man hat es den Reformirten hin und wieder sehr brüderlich vorgerückt, daß wenn die ref. Kirche ja einmal hier und da über den Zwinglianismus hinausgegangen sey und sich dem lutherischen Dogma genähert habe, sie dies nicht von sich aus und aus ihrem eigenen Wesen heraus gethan habe, sondern die etlichen Brodsämelein von Wahrheit alsdann „von der Herren Tische" empfangen und der lutherischen Kirche zu danken habe. Ich denke, die bisherige aktenmäßige, urkundliche Darstellung der Geschichte wie sie war, reicht hin, um solches Gerede auf ewig verstummen zu machen. Wenn je die ref. Kirche der lutherischen im Abendmahl verwandt und benachbart erscheint, so ist es in der Pfalz; aber finden wir nicht hier durchaus das Dogma Calvin's wieder? Die Lehre von der continuirlichen, centralen Einheit mit Christo; die Lehre, daß Brod und Wein Zeichen sind, an die eine Verheißung gebunden ist; die Lehre, daß diese Verheißung nicht allein die Versicherung einer überhaupt stattfindenden Einheit mit Christo, sondern auch die Zusage einer neuen Mittheilung Christi enthalte; die Lehre, daß diese Mittheilung illocal und durch eine schlechthin wunderbare Allmachtwirkung des h. Geistes objektiv hervorgerufen werde; die Lehre,

---

„Menschen vnnd nicht dem Leib oder Bauch, wirt der Leib Christi „geben." — Warum doch Heßhusen und Flacius soviel disputirten, „ob Christi Leib, „bey oder vnder dem brot gegenwertig sey? So doch „vil mehr von nöten vnnd zuwissen nutz were, was dem Menschen „vnnd im Menschen gegenwertig were vnd geschehe, der deß Nachtmals geneußt, vnd was demselben in solcher Niessung gegeben vnd „mitgetheilt werde. Dann der Son Gottes ist in seinem heiligen Nachtmal gegenwertig, nicht vmb deß Brots willen, sondern von deß glaubigen Menschen wegen."

daß diesem objektiven Gottesblitz von Seiten des Communicanten ein subjektives Aufnahmsorgan als Bedingung entsprechen müsse — das alles stammt weniger von Melanthon, der ja nie in eine Entwicklung dieser einzelnen Momente sich herausgelassen hat, als von Calvin, bei dem wir diese sämmtlichen Punkte schon längst vorgefunden haben; und Calvin hat diese Lehre in ihren wesentlichsten Lineamenten schon aus Frankreich mitgebracht, wie wir seinerzeit ebenso gesehen haben. Aus dem Zwinglianismus heraus hat sie sich allerdings nicht entwickelt (wie wohl dieser sie in der Person Bullinger's in sich aufnahm), aber ebensowenig und noch weniger ist sie dadurch entstanden, daß die Zwinglianer aus politischem Interesse ein paar lutherische Lappen sich aneigneten, um nothdürftig ihre Blöße zu decken. Kann es eine „plattere, flachere, nüchternere, kahlere" Auffassungsweise der Geschichte geben, als diese Rudelbach'sche? Die melanthonisch-calvinische Lehre entsprang aus der innern Nothwendigkeit, und sprudelte, wie eine klare Lebensfluth, an hundert Orten, in hundert Herzen, zugleich hervor. Brenz, Haner, Bucer, Melanthon, Calvin waren ein jeder selbständig auf diese Lehre gekommen, weil sie die objektivgeforderte höhere Einheit zwischen Luther und Zwingli war. Im nachherigen Kampfe mit den Flacianern hat sie sich durch die Reibung des Kampfes manchfach geläutert und näher bestimmt, aber sie hat kein einziges wesentliches neues Element aufgenommen.

Soviel über die Pfälzer Lehre in ihrer Identität mit der melanthonisch-calvinischen Lehre überhaupt. Fassen wir nun ihre Eigenthümlichkeiten in's Auge. Wenn die Pfälzer hie und da noch deutlicher als Calvin herausheben, daß das h. Abendmahl nicht bloß eine Besieglung der ein für allemal vorhandenen, continuirlichen Lebenseinheit mit Christo, sondern auch ein Pfand einer jetzt stattfindenden neuen Mittheilung Christi sey, so thun sie dies (man vergleiche die hieher gehörigen Stellen!) mehr aus unwillführlichem Wahrheitsdrang, als um sich bei ihren Gegnern in besseren Credit zu setzen. Denn kein einzigesmal urgiren sie mit Bewußtseyn diesen Gegensatz; kein einzigesmal legen sie mit einem „nicht allein,

ondern auch" ein Gewicht darauf; ganz unmittelbar stellen sie nur beides hin, und wir haben nicht undeutliche Spuren gefunden, daß ihnen gerade dieser Gegensatz nicht einmal völlig klar zum Bewußtseyn gekommen war. Ebenso unmittelbar lassen sie merken, daß sie die Vereinigung mit Christo nicht von einer Glaubensthat bewirkt, sondern von einem Glaubenszustand bedingt seyn lassen. Daß zwischen beidem ein Unterschied sey, ist ihnen ebensowenig klar bewußt; ihre Lehre ist in diesem Punkte positiv richtig; aber sie ist nicht durch die Reflexion auf den Gegensatz vermittelt. Was sie urgiren, worauf sie alles Gewicht legen, sind nicht die Punkte, worin sie mit ihren Gegnern eins sind, sondern gerade diejenigen Punkte, worin sie mit ihnen uneins sind. Sie urgiren, daß das h. Abendmahl ein Pfand der continuirlichen Einheit mit Christo sey, ein Pfand, daß wir „je mehr und mehr" mit ihm vereinigt werden sollen; ohne zu leugnen, daß auch eine momentane neue Mittheilung stattfinde, legen sie doch auf jene continuirliche alles Gewicht, und zeigen, daß sie nicht weniger glauben als ihre Gegner, sondern gerade mehr, indem sie nicht bloß im Augenblick des Sacraments sondern auch außerdem eine wahrhaft'ge Gegenwart des ganzen Christus mit seinem Leib und Blut im Gläubigen annehmen. Sie urgiren ferner, daß der subjektive Glaube als Organ der Aufnahme nöthig sey; ohne zu leugnen, daß die Mittheilung Christi an sich eine objektive sey, legen sie doch auf diesen subjektiven Draht, der (um mit Lange zu reden) den objektiven Blitz aufnehmen muß, alles Gewicht. Weitentfernt also, in unehrlicher Weise eine Scheineinheit mit ihren Gegnern erschleichen zu wollen, lassen sie die Einheitspunkte vielmehr zurücktreten gegen die Differenzpunkte.

Auch hierin liegt also noch keine Eigenthümlichkeit der Pfälzer Abendmahlslehre. Denn wenn sie sich hie und da wirklich noch deutlicher als Calvin der lutherischen nähert, so geschieht dies mehr unwillkührlich. Nichts destoweniger trägt sie einen sehr eigenthümlichen Charakter, wie dies auf den ersten Blick sich jedem aufdrängen muß, der jene Schriften liest. Worin besteht nun diese Eigenthümlichkeit? Allerdings hängt sie mit dem so eben gesagten

zusammen. Bei dem Streben, die Continuirlichkeit der Vereinigung mit Christo zu urgiren, wird die Idee dieser centralen Einheit selber voller und reicher und mit einer größeren Innigkeit entwickelt, als dies je selbst von Calvin geschehen war. Man erinnere sich an die köstlichen Stellen von der Vereinigung des Hauptes mit den Gliedern! Bei dem Streben, den subjektiven Glauben als empfangendes Organ in sein Recht eintreten zu lassen, wird eine ächte Mystik der Contemplation — nicht bloß von Hardhius, der sie einseitig übertreibt, sondern auch von Olevian (vergl. Anm. 78) — entwickelt, die auch bei Calvin vermißt wird. Und doch hatte auch Calvin schon jene Continuirlichkeit und diese Glaubensbedingung urgirt. Wie kam es, daß das gleiche Streben bei den Pfälzern reichere Früchte trug, als bei ihm? Wir werden nicht irren, wenn wir den Grund der eigenthümlichen mystischen Glaubensinnigkeit der Pfälzer einfach in dem deutschen Volkscharakter suchen. In der Pfalz begegnet uns der Calvinismus, wie er vom deutschen Charakter verklärt ist. Man könnte dies Element das melanthonische in der reformirten Kirche nennen, wenn es in Bezug auf das Abendmahl in Melanthon's Schriften heraustäte, und nicht vielmehr gerade bei dem Schüler Calvin's, Olevian, in seiner Höhe erschiene. Besser nennen wir es das deutsche Element. Erst durch diese mystische Innigkeit vollendete sich die ref. Kirche; es kam ein Element in sie, was ihr bis dahin abgegangen war, und was das flacianische Lutherthum beharrlich aus sich herauswarf. Das flacianische Lutherthum, sagen wir; denn Luther selber hatte dieser Mystik nicht ermangelt; bei ihm barg sie sich in der derben Form der Lehre vom mündlichen Genuß. Die Flacianer aber hielten diese Form und Schaale fest, und kämpften gegen den Kern, der in den Pfälzern ihnen gegenübertrat. So wurde unter ihren Händen jene Lehre vom mündlichen Genuß zu einer aller Mystik baaren, materialistischen. Doch es ist Zeit, daß wir den Fortschritten des flacianischen Lutherthums unsern Blick wieder zuwenden.

---

§. 41.

Brenz und die Ubiquität.

Wir haben das flacianische Lutherthum bisher von seiner Schattenseite kennen lernen. Man fragt sich billig, wie es möglich war, daß eine solche Rotte von Hitzköpfen und Fanatikern in einem großen Theil der Kirche Augsburgischer Confession den Sieg davon tragen konnte. Beharrlichkeit im Fanatisiren vermag allerdings viel, aber doch nur auf kurze Dauer. Wäre die, im engeren Sinn sogenannte lutherische Kirche, wie sie in der Concordienformel sich constituirt und gegen den melanthonisch-calvischen Lehrbegriff abgegrenzt hat, wirklich nichts weiter gewesen als ein künstliches Produkt jenes flacianischen Lutherthums — o dann wäre längst in ihrem eignen Innern eine solche Reaction gegen den Flacianismus eingetreten, über welche die ganze so abgegrenzte Kirche als solche zu Grunde gegangen wäre, d. h. eben die Grenzmark hätte völlig ihre Bedeutung verloren. Das ist aber nicht geschehen. An Reactionen gegen den Flacianismus hat es nicht gefehlt, man denke an die Synkretisten und Pietisten; aber beide hielten sich noch innerhalb der Grenzscheide, die den lutherischen Lehrbegriff gegen den reformirten abgrenzt. Wo also der Flacianismus und der scholastisch-zelotische Eifer aufhörte, hörte darum noch nicht das Interesse für die specifisch-lutherische [1]) Abendmahlslehre auf. Schon dies muß unsere Aufmerksamkeit rege machen; es kann unmöglich bloßer Eigensinn, es muß ein ernstes, aufrichtiges Wahrheitsinteresse gewesen seyn, welches einen Spener, einen Salig, einen Franke an die Lehre vom mündlichen Genuß u. s. w. fesselte. Dann muß aber schon das erste Entstehen der Concordienformel aus dem Mitwirken eines solchen Interesses erklärt werden.

---

1) Lutherisch bezeichnet von nun an natürlich nicht mehr den individuellen Lehrbegriff Luther's, sondern den in der Concordienformel symbolisch festgesetzten Lehrbegriff der lutherischen Kirche.

Und wirklich, so weist die Geschichte es aus. Glauben wir doch nimmermehr, daß einem Westfal und Heßhusen, diesen unreinen Poltergeistern, der Sieg über eine Kirche gelungen seyn würde, in welcher ein solcher Schatz von gesundem Leben war! Selbst Melanthon's bis an sein Ende bewahrte schwächliche Aengstlichkeit, selbst der „Kryptocalvinisten" Unredlichkeit würde diesen Sieg noch nicht begreiflich machen. Dasjenige vielmehr, was den Sieg entschied, war — die Stellung, welche Brenz einnahm. Man kann wohl sagen: die Wagschaalen schwankten so lange unentschieden, bis Brenz und durch ihn die würtembergische Kirche in die eine derselben geworfen wurde. Nun war der flacianischen Verkehrtheit ein Fond von Wahrheit beigeordnet, durch den allein sie sich erhalten konnte.

Aber wie erklärt sich wiederum diese Entscheidung des alten Brenz? Ist nicht gerade sie doppelt und dreifach räthselhaft? Wir wollen darauf kein Gewicht legen, daß uns die Pfälzer Abendmahlslehre als die entwickeltste, reichste, tiefste Form der richtigen, schriftgemäßen Lehre erschienen ist; aber darauf müssen wir ein desto größeres Gewicht legen, daß dieselbe Lehre, die jetzt die Pfälzer vortrugen, etliche Jahrzehende früher dem Vater Brenz selber als die grundrichtige erschienen, von ihm zuerst aufgestellt, von ihm mit „himmlischem Feuereifer in den Gebeinen" gegen Zwingli vertheidigt worden, und von Luther wenigstens stillschweigend gebilligt worden war. Daß Christi Leib so im Brode sey, wie er im Wort sey, daß er in der Handlung gegenwärtig sey, dem Menschen sich mittheile, daß er nicht local im Brode sey, daß er von den Ungläubigen nicht empfangen werde, das alles hatte Brenz mit dürren Worten ausgesprochen, und sich allein dagegen gewehrt, daß es sich im Sacramente des Altars bloß um eine Erinnerung an Jesu Tod und Aneignung seines Verdienstes, und nicht auch um eine Lebensvereinigung mit Christi Person handeln solle. In diesem Glauben hatte Brenz mit Calvin Freundschaft geschlossen, — und jetzt, als im Jahre 1556 Lasko einen Rest der in Frankfurt verfolgten Gemeinde nach Stuttgardt brachte, ihnen dort ein Asyl zu erwirken, und nun ganz

dieselbe Lehre bekannte 2), so wies ihn Brenz stolz und kalt als einen Irrlehrer ab, und bewirkte, daß ihm keine Aufnahme verstattet wurde 3).

Sollen und können und dürfen wir nun aber einen Mann wie Brenz in eine Kategorie mit dem elenden Heßhusen stellen? Gewiß nicht! Sicherlich liegt hier ein psychologisch-theologisches Problem vor, und Hartmann und Jäger haben dies Problem schlecht gelöst, wenn sie eben einfach sagen, Brenz sey 1556 wie 1525 Lutheraner gewesen. Das ist ja eben das sonderbare, daß er 1526 mit dem nämlichen Dogma in der Hand auf Luther's Seite stand, welches er jetzt als Lutheraner verwerfen zu müssen glaubte!

Oder war Brenz vielleicht ein Parteimann im ordinairen Sinn, und als solcher ein Rohr, das vom Winde gejagt und geweht wird? Kam es ihm auf das Dogma selber gar nicht an, sondern bloß darauf, daß er immer denen nachsprach, die gerade den Namen der strengsten Anhänger Luther's hatten? — Wer so reden wollte, würde wahrlich wenig Geschick verrathen, eine solche Persönlichkeit wie Brenz richtig aufzufassen und zu würdigen!

---

2) Seisen S. 136. — Sein Bekenntniß lautet: Wir glauben und be„kennen, daß Christus der Herr, ebensowohl wahrer Gott als wahrer „Mensch, wahrhaftig und wirklich uns im Abendmahl ge„genwärtig ist, und sich uns selbst nach seinem Leib, der für uns „in den Tod dahingegeben ward, und sein Blut, das für uns ver„gossen, zu einer Nahrung für das ewige Leben wahrhaft und wirk„sam, um im Glauben von uns ergriffen zu werden, mittheilt, „zugleich mit dem Brod und Kelch des Abendmahls, d. h. während „wir Brod und Wein nach seiner Einsetzung genießen."

3) Hartm. und Jäger, II, S. 366. „Brenz scheint von einer gewissen „Härte gegen die armen Vertriebenen nicht freizusprechen." — Im Jahre 1559 mußte ein des Calvinismus verdächtiger Nürtinger Prediger, Bartholomäus Hagen, mit Brenz und Andreä disputiren (Hartm. II, S. 372 f.) Auch er berief sich auf Brenzens frühere Schriften, namentlich auf seine Erklärung von Joh. 6. Brenz fuhr ihn an, und sagte, er habe nie einen unverschämteren Menschen gesehen.

Nein, ein aufrichtiges Wahrheitsinteresse muß diesen Mann geleitet haben. Dies Axiom steht über jeden Zweifel erhaben fest. Gehen wir den Spuren dieses Interesses sorgfältig nach.

Wiewohl Brenz noch in seinem früher erwähnten Katechismus ganz die melanthonische Lehre aussprach, daß uns Christus „mit Brod und Wein seinen Leib und Blut darreichet," so hegte er doch schon bei der Concordiensache ein tiefes Mißtrauen gegen die Schweizer, und zwar besonders, daß sie Anstand nähmen, das h. Abendmahl Schwachen, Ungeförderten zu reichen [4]). Offenbar war ihm bange, sie ließen das Sacrament durch eine Glaubensthat zum Sacramente werden, oder machten die Mittheilung Christi von einem Glaubensgrad abhängig. In diesem Sinn ist es zu erklären, wenn er nun, gegen seine eigne frühere Lehre, den Genuß der Ungläubigen behauptete [5]). In diesem Sinn sprach er sich auch 1545 bei dem Streit zwischen Tossanus und Engelmann in Mömpelgard aus. Indem er hier sehr milde über Tossanus sich äußerte [6]), sprach er über den Streitpunkt selbst sich [7]) also aus: „Die Leute bekennen, daß die Frommen im Abendmahl Christi Leib „und Blut empfangen; allein das können sie gar nicht leugnen, da „offenbar Leib und Blut Christi auch ohne Abendmahl von den

---

4) Hartm. u. Jäger II, S. 17 f.

5) Ebendas. S. 19.

6) Sein Brief an Engelmann, bei Hartm. u. Jäger II, S. 135. Da Tossanus die Conf. Aug. bekenne, solle man ihn nicht verdammen, wenn er schon den Genuß der Ungläubigen nicht zugebe. „Möglich wäre es „wohl, daß die, mit denen du zu thun hast, die Zwinglinische Ansicht durch „Worte verdecken, und anders denken, als sie reden. Aber sind die „Worte fromm, so will ich doch nach christlicher Liebe lieber das Beste „glauben, als auf einen bloßen Verdacht hin allzustreng urtheilen, zu„mal da Gott mir nicht befiehlt, Richter der Herzen zu seyn. — Be„denke doch die Ursache dieses Streites! Wie, ist es nicht schändlich, „wenn fromme Leute mit einander Zank anfangen wegen des Abend„mahlsgenusses der Gottlosen?"

7) In einem Brief an Schnepf, bei Hartm. u. Jäger S. 136.

„Frommen immer empfangen wird. Man kann also nicht sicherer „herauspressen, was sie eigentlich meinen, als wenn man ihnen die „Frage nach dem Genuß der Gottlosen vorhält.“ Offenbar liegt es ihm daran, daß im heil. Abendmahl eine objektive neue Mittheilung Christi stattfindet, die eine wirkliche objektive That Christi und nicht etwa bloß das Resultat einer momentanen subjektiven Glaubenssteigerung (also Glaubensthat) ist. Die wahre, richtige, scharfe Frage wäre nun freilich diese gewesen, ob die Mittheilung Christi bewirkt werde durch eine Glaubensthat, oder aufgenommen unter Voraussetzung eines Glaubenszustands, oder anders gewendet: ob auch dem Unwürdigen Christi Leib und Blut objektiv angeboten werde. Daß er statt dessen die Frage so stellte: ob auch der letztere Christum empfange, war schief. Aber uns kömmt es hier noch nicht auf die Schiefheiten und Irrthümer jenes Mannes an, sondern vorläufig nur auf sein Wahrheitsmoment.

Lag es ihm aber wirklich nur an der Objektivität, nicht an der Localität und Mündlichkeit, der Mittheilung Christi im Abendmahl[8]; wie kam es, daß er dann den Pfälzern widersprechen konnte, welche doch, wie Calvin, klar genug (wenn auch ohne bewußte Reflexion auf den Gegensatz) jene Objektivität des Genusses gelehrt hatten, und den Glauben zum aufnehmenden Organ, nicht zu dem Christum herabholenden Agens machten? — Einestheils mag eben Brenz daran, daß dieser Punkt nicht mit bewußter Reflexion auf den Gegensatz ausgesprochen wurde, daß vielmehr manche, wie z. B. Hardhius, den Glauben zum wirkenden Agens machten, Anstoß genommen haben. Anderntheils befand sich Brenz gegen die ganze

---

8) Als 1556 zu Worms die Lehre der Ansbacher, daß Christi Leib und Blut verdaut werde, zur Sprache kam, erklärte sich Brenz mit Melanthon und Andreä auf das entschiedenste dagegen (Hartm. S. 372), und stellte den Satz auf: „indem man Brod und Wein empfange, „werde auch Christi Leib und Blut empfangen.“ Actus in actu.

Art kirchlicher Einrichtungen, die nun auch in der Pfalz der Hauptsache nach Eingang gefunden, in einem innern Widerspruch [9]), und es fehlte somit jene Kraft des vollen Bruderbewußtseyns, welche allein fähig macht, über dogmatische Conflikte sich vollkommen zu verständigen. Ein dritter Grund lag aber noch tiefer, in einer Unvollkommenheit der reformirten Abendmahlslehre selbst

Wir haben mit Aufrichtigkeit und wahrlich mit Unparteilichkeit die Greuel der Flacianer und auch die Mängel des lutherischen Dogmas verfolgt. Greuel treten uns auf der andern Seite nicht entgegen; aber Mängel der Lehre wohl, und diese mit eben der Unparteilichkeit zu verfolgen, ist strengste Pflicht dessen, dem es aufrichtig um eine wahre Union zu thun ist.

An dreien Punkten bietet die melanthonisch-calvinische Lehre selbst noch in der höchsten Ausbildung, die sie durch die Pfälzer Schule erlangt hat, Breschen dar, und zwar Breschen von einer Art, daß wenn hier nicht vorgebaut wird, das ganze Gebäude in Gefahr

---

9) Die Cultuseinrichtungen kommen hier vor allem in Betracht. In Würtemberg war die Zwinglinische Art und Weise durch Blaurer ursprünglich die herrschende gewesen (Hartm. II, S. 58 ff.); namentlich über die Bilder war Streit entstanden (1536) und der Herzog stand anfangs auf Blaurer's Seite. Dieser sagte, die Bilder zögen die Aufmerksamkeit ab vom Wort. Blaurer trug den Sieg davon, doch ward das herzogl. Bilderabschaffungsdecret nicht streng vollzogen. Daß Blaurer nicht sogar Unrecht hatte, geht daraus hervor, daß (Hartm. S. 40) noch 1540 Klagen einliefen, daß noch immer manche Leute öffentlich vor den Bildern knieten und beteten. — Von ganz andrem Gesichtspunkt ging Brenz aus, als er nachmals den Cultus ordnete. Selbst die lateinische Sprache wollte er beim Cultus beibehalten wissen (Hartm. S. 85) und zwar aus dem sonderbaren Grunde, weil sonst Niemand mehr würde Latein lernen wollen! — Die Pfalz, obwohl manchfach dem luth. Cultus sich annähernd, hatte doch der Hauptsache nach die calvinische Form. Solche Differenzen wirken aber mehr, als man oft glaubt, auf das kirchliche Bewußtseyn ein.

ist, wieder zusammenzufallen. Sie gleicht einem Gewebe, dessen letzte Maschen nicht wohl befestigt sind; werden diese aufgelöst, so ist Gefahr vorhanden, daß auch alle übrigen sich nach und nach wieder aufdröseln.

Erstlich ist nicht mit vollem Bewußtseyn und Schärfe ausgesprochen, daß die Mittheilung Christi im Sacrament nicht in einer Glaubensthat ihre Ursache, sondern in einem Glaubenszustand ihre Bedingung habe.

Zweitens ist nicht mit vollem Bewußtseyn und Schärfe ausgesprochen, daß nicht der mens sondern der anima Christus sich mittheile.

Drittens ist nicht mit vollem Bewußtseyn und Schärfe ausgesprochen, daß Christi verklärter Leib durch und durch Kraft sey.

Wir sagen, diese drei Punkte seyen nicht mit vollem Bewußtseyn und Schärfe ausgesprochen. Ausgesprochen waren sie, aber mehr in unmittelbarem Wahrheitsgefühl, so, wie die Kirchenväter auch die richtige Abendmahlslehre in unmittelbarem Wahrheitsgefühl ausgesprochen hatten, ohne jedoch Mißdeutungen vorzubauen. So sagte Calvin und die Pfälzer wohl, der Glaube sey das aufnehmende Organ, aber des Gegensatzes waren sie sich nicht bewußt, und als Harchius den Glauben zum wirkenden Agens machte, scheint Niemand sich's klar gemacht zu haben, daß dies nun eine ganz andere Lehre sey. — So sagten Calvin und die Pfälzer wohl sehr deutlich, die Seele, der substantielle Kern des neuen Menschen werde mit Christo gespeist, und hier am allerersten brachte man sich auch noch den Gegensatz zum Bewußtseyn, daß nicht der intellectus es sey, dem Christus sich mittheile; gleichwohl finden wir bei einer ganzen Reihe nachheriger reformirter Dogmatiker die mens als dasjenige genannt, was mit Christus gespeist werde. — So bestimmte Calvin wohl den Leib Christi als ein durch und durch Kraft seyendes; aber diese Idee ging am allerersten verloren, und die Pfälzer betrachten Christi verklärten Leib viel zu sehr als einen grob materiellen, aus „Fleisch und Gebein" bestehenden (nur daß es freilich in diesem dritten Punkte die Lutheraner ebenso mach-

ten, und durch ihr Urgiren des „wahren" Leibes und Blutes Christi die Pfälzer gerade zu dieser gröberen Auffassung reizten!)

Fragen wir nun, wohin mußte es führen, wenn in diesen drei schlechtverwahrten Punkten positive Irrthümer einrissen?

Sobald man erstlich den subjektiven Glauben als das wirkende Agens betrachtete, so verwandelte sich das h. Abendmahl aus einem Sacrament in eine Gelegenheit, seinen Glauben anzuwenden. Es ist wirklich nicht anders, so hart es klingen mag! Worin bestand denn nun das Sacrament? In einem Wahrzeichen, mit welchem die Verheißung einer Mittheilung Christi verbunden war? In gewissem Sinne wohl; aber welcher Art war diese Mittheilung? Der Christ erhebt sich im Gedanken und Gefühl sey es zu dem verklärten Christus empor, sey es zu dem leidenden Christus am Kreuz. Er faßt ihn in seine Seele auf, wird sich, gar nicht allein der einstmaligen Versöhnungsthat Christi, sondern wirklich auch der zwischen ihm und Christo ein für allemal bestehenden Lebenseinheit bewußt, und mehr noch, diese Einheit steigert sich auch wirklich dadurch, daß — er seinen subjektiven Glauben steigert. Alles ganz gut; es findet also auch wirklich eine Steigerung der centralen Einheit mit Christo statt; aber eine solche Steigerung, welche auch außer dem Sacrament jeden Augenblick zu bewerkstelligen in jedes Gläubigen Macht steht! Die mit dem Wahrzeichen verbundene Verheißung ist die ganz allgemeine, daß wir durch Wachsthum im Glauben Christo immer inniger verbunden werden. Da kömmt nun wohl die erweckende Seite des Sacraments zu ihrem Rechte, aber die tröstliche fällt so ziemlich dahin. Es hängt durchaus alles davon ab, wie weit es der Communicant in der momentanen Lebhaftigkeit seines Glaubens, in seiner Glaubensarbeit bringt. Da tritt dann ein, was Calvin fälschlich Schuld gegeben worden, daß die Seele sich in den Himmel schwingen und ihren Heiland droben holen müße. Der Blitz fehlt; der Draht allein ist übrig. Was soll aber dabei aus den Schwachen im Glauben werden? Was aus den Armen, die nun eben gerne glauben wollten, und nicht können? Die sich in Stadien der Dürre befinden? Diesen hält der Herr —

ist das nicht eine unwürdige Vorstellung? — von weitem das Lebensbrod hin, und sagt: Kommet doch nur, und holt's euch! und sie sind lahm und können nicht gehen! Nein, das Sacrament ist dadurch Sacrament, daß Christus zu uns kömmt; und wo die Gewißheit fehlt, daß unangesehen des Glaubensgrades, den wir zum voraus mitbringen, und unangesehen der Glaubenssteigerung, die wir bewerkstelligen, Christus sich uns ganz und vollkommen giebt und mittheilt, da fällt das ganze Sacrament in nichts zusammen. Man könnte sagen, Christus verleihe zugleich seinen Geist, damit man sich zu ihm empor schwingen könne; aber dabei statuirt man eben wieder jenen grundfalschen Dualismus zwischen dem h. Geist ohne Christum und Christus ohne den h. Geist! Beide sind untrennbar verbunden. Christus thelt sich selber uns mit durch objektive Wirkung seines Geistes; dadurch wird dann der schwache Glaube gestärkt. Das erste objektiv gewisse ist jene objektive Mittheilung an alle, die sie nicht positiv von sich stoßen; das zweite ist dann die Kräftigung des Glaubens durch jene Mittheilung. Nicht aber ist die subjektive Geisteswirkung sammt dem subjektiven Glaubenseffort das erste, und die Mittheilung Christi das zweite.

Sogleich dieser erste Punkt konnte also Brenz mißtrauisch machen[10]. Freilich konnte er leicht sehen, daß Calvin und die Pfälzer positiv durchaus richtig lehrten; er hätte am besten gethan, wenn er den wahren Fragepunkt scharf hingestellt und eine bewußte Feststellung, wodurch jenem Mißverstande vorgebeugt worden wäre,

---

10) Daß er etwas Richtiges wirklich wollte und ahnte, zeigt er in seinem Brief an Herzog Albrecht v. Preußen 1563 (Hartm. II, 540 ff.) Er giebt (S. 544) zu, daß man Leib und Blut Christi auch außer dem Abendmahl empfange; aber außer dem Abendmahl „wird ein blödes, „bekümmertes und schwachglaubiges Gewissen nicht allerdings zufrieden.“ „Das blöde Gewissen kann sich nicht versehen noch vertrösten, daß es „darin den Leib und das Blut Christi, inmaßen im Abendmahl geschieht, empfange.“ Er ahnte dasjenige dunkel, was ich oben Theil I, S. 221, Satz 18 begrifflich scharf ausgesprochen habe.

von seinen Gegnern gefordert hätte. Aber der wahre eigentliche Fragepunkt — die Unterscheidung von Glaubensthat als Ursache und Glaubenszustand als Bedingung — war ihm so wenig klar, als jenen. Zudem steigerte sich sein Mißtrauen durch einen zweiten Punkt.

Die Seele wurde dargestellt als das, dem Christus sich mittheile. Aber in jener Zeit trat die biblische Trichotomie im allgemeinen sehr zurück hinter der scholastischen und vulgären Dichotomie von Leib und Seele, wo dann die Seele ohne weitres als das denkende Prinzip aufgefaßt wurde. So fern Calvin und vollends die Pfälzer hievon waren, so tief und klar sie lehrten, daß die innere Substanz der Seele wahrhaft gespeiset und genähret werde mit Christo, so war damit doch noch immer nicht dem spiritualistischen Mißverständniß vorgebaut, als sey mit der Seele die Gedankenwelt gemeint, und als werde Christus in bildlichem Sinne die Seelennahrung genannt, als der, von welchem wir erkennen, daß er uns das Leben im juristisch-theologischen Sinn, d. h. die Rechtfertigung, das Recht auf das ewige Leben erworben habe. Diesem Mißverständniß war so lange nicht vorgebaut, bis in bestimmtem Gegensatze erklärt war, daß unter der Seele nicht die mens, sondern die psychische Lebenssubstanz verstanden werde. Die Gefahr eines Mißverständnisses mußte sich aber steigern, als in der Periode allgemeiner Scholastik die Idee der Lebensgemeinschaft überhaupt zurück-, und der Begriff der juridischen Zurechnung des Verdienstes Christi durch einen actus forensis in den Vordergrund trat. Es war dies bei den lutherischen Theologen von Anfang an der Fall gewesen; später aber hat auch eine Reihe reformirter Theologen den Ausdruck, daß Christus die Seele zum Leben speise, in jenem spiritualistisch-bildlichen Sinn verstanden und der anima geradezu die mens substituirt. Was aber war die Folge eines solchen Mißverständnisses? Nichts anderes, als daß die ganze reale Lebensgemeinschaft sich in Nichts auflöste, und die reale Mittheilung Christi sich in ein subjektives Denken an das durch Christum erworbene Anrecht auf das ewige Leben verwandelte! Dann war man wieder beim megandrischen Zwinglianismus! Nehmen wir

also dem guten Vater Brenz sein Mißtrauen nicht allzu übel 11). Daß Calvin und die Pfälzer nicht wirklich die Sache so verstanden, hätte er freilich einsehen können, und er würde es vielleicht auch eingesehen und anerkannt haben, wäre nun nicht ein dritter Punkt hinzugekommen.

Wir haben den Reformirten vollkommen Recht geben müssen, wenn sie von jener communicatio idiomatum nichts wissen wollten, die eine Mittheilung der Eigenschaften der einen Natur Christi an die andere lehrt. Es ist genugsam gezeigt worden, daß diese communicatio idiomatum nichts ist, als ein Verfallen aus einer nestorianisirenden Grundvoraussetzung in eine eutychianisirende Folgerung. Erst faßt man Gottheit und Menschheit Christi als zwei „Stücke", zwei „Substanzen", und verkennt, daß die Gottheit das ewige zeitlose Wesen ist, das in der Menschheit in zeitliche Form einging; man verkennt, daß bei dem menschgewordenen Gottessohn die Gottheit in dem ewiggleichen, unalterirten Einheitsverhältniß zum Vater, die Menschheit in dem zeitlichen, manchfach sich gestaltenden Verhältniß zu der Menschheit, Zeit und Geschichte besteht. Man verkennt die Einheit, die schon da ist, denkt sich beide Naturen als in Christo selber noch nicht recht vereinigt; man meint, die Gottheit sey im status exinanitionis noch nicht völlig zu ihrem Rechte gekommen, und nun soll hinterher bei der Himmelfahrt die wahre volle Vereinigung — aber auf Kosten der wahren Menschheit — erst zu Stande kommen. Darin verbirgt sich noch ein tieferer Grundirrthum. Die lutherische Theologie betrachtet 12) die Menschwerdung als solche, das Eingehn des Logos in die Schranken der Endlichkeit, als eine Erniedrigung der Gottheit, darum muß die Gottheit hinterher von diesen Schranken in

11) Auch im Brief an Herzog Albrecht (siehe die vor. Anm.) ist es ihm nur darum zu thun, daß Christus „im Nachtmahl gegenwärtig sey, und „theile allda mit oder durch Brod wahrhaftig und wesentlich seinen Leib aus."

12) Vgl. Schneckenburger in Zeller's Jahrb. 1844, Heft 2, S. 220.

irgend einer Weise wieder frei werden. Richtiger, tiefer und schriftgemäßer [13]) betrachtet die ref. Theologie die Menschwerdung als solche vielmehr als die Spitze der Verklärung Gottes in der Zeit und seines trinitarischen Wirkens; sie ist die Vermählung des Schöpfers mit seinem Geschöpf, und als solche letztes, höchstes Ziel der Thaten Gottes, und nur in der forma servi, nur darin, daß der Logos die unter den Folgen der Sünde liegende Menschheit annahm, besteht die Erniedrigung; daher die Erhöhung Christi nicht als Befreiung von den Schranken der Zeitlichkeit und Räumlichkeit gefaßt wird, sondern lediglich als die in Christo als dem Erstling geschehenen Befreiung der Menschheit von den Folgen der Sünde, als der Uebergang aus der unter dem Tode geknechteten Menschheit in die verklärte, ihrer Idee auch dem Leibe nach vollkommen entsprechende Menschheit.

Soweit mußten wir den Reformirten vollkommen recht geben. Aber darin zeigt sich nun ein wesentlicher Mangel, daß sie die Idee des verklärten Menschenleibes überhaupt (wie Christus ihn hat, und wie auch wir ihn einst haben sollen) nicht richtig entwickeln. Wenn sie diesen als einen wo-seyenden und umschriebenen, d. h. gestalteten, sich denken, so haben sie soweit ganz recht. Die Pfälzer aber dachten sich ihn auch noch als einen materiellen, der „Fleisch und Gebein" habe. Sie erhoben sich nicht zu der Idee der reinen Aufhebung der zwischen Seele und Leib bestehenden Trennung. Sie erhoben sich nicht zu der Idee eines Leibes, der für die Seele aufgehört hat ein anderes, fremdes zu seyn, und eine freie Selbstproduktion und Versichtbarlichung der Seele geworden ist [14]).

---

13) Vgl. oben Theil I, S. 207 ff.

14) In gewissem Sinne kann dem verklärten Leibe wohl auch das Prädicat der Materialität zugeschrieben werden; in sofern nämlich, als er den Stoff zu beherrschen, sich zu unterwerfen und dienstbar zu machen, und, wann er will, stofflich zu werden vermag. Nur ist diese Stofflichkeit dann ein Secundäres, ein Resultat eines Aktes, nicht aber das bleibende substantielle Substrat des verklärten Leibes.

Sie dachten sich ihn mit einem Worte nicht als reine Kraft, und auch bei den nachherigen reformirten Theologen blieb an der richtigen Bestimmung der Umschriebenheit des Leibes Christi immer noch die falsche Bestimmung der Materialität haften. Was folgte aber aus dieser Auffassung?

Sobald man den verklärten Leib Christi als reine Kraft begriff, so war die Möglichkeit gegeben, die Realität seiner Mittheilung zu vereinigen mit der Wahrheit seines Seyns im Himmel und seines Umschriebenseyns. Seine Mittheilung verhielt sich zu seinem Seyn analog wie das ausgestrahlte Licht zum ausstrahlenden Licht — analog, sagen wir, denn wir haben schon früher (Th. I, S. 231) gezeigt, daß auch das Licht, das immateriellste geistigste Wesen in der Körperwelt, immer nur eine hinkende Vergleichung darbietet, indem es immer noch durch Raumesintervalle local hindurchgeht. Darin liegt die Unähnlichkeit zwischen der Lichtwirkung und der Wirkung des verklärten Christus; die Aehnlichkeit, auf welche wir Gewicht legen, und um welcher willen wir die ganze Vergleichung aufstellen, ist die, daß das leuchtende Licht sich selber ausstrahlt und austheilt, und darum gleichwohl nicht im mindesten aufhört, ein woseyendes, Eines, bestimmtes zu seyn. Darauf nun kömmt uns eben alles an, daß man in der Mittheilung Christi eben diese beiden Momente festhalte, sein unverändertes Seyn im Himmel, und sein dadurch nicht behindertes Sich-selber-ausstrahlen (welches letztere ein nicht durch locale Medien geschehendes, sondern die Raumesschranke allmächtig überwindendes ist). Dieser Auffassung steht entgegen die mechanisch-sinnliche der Ubiquität, daß Christus sich erst im Raume ausdehnen oder vervielfältigen 15) muß, um local

15) Wenn wir dem verklärten Leibe die Kraft zugestehen, stofflich zu werden wann und wo er will, so ist damit noch nicht zugestanden, daß er an vielen Orten zugleich stofflich werden könne (reduplicatio multiplicativa). Dies würde alle Realität jenes Kraft-seyenden Leibes, ja die Einheit der ihn beseelenden Seele total aufheben und ihn zum Gespenste

in den Leib des Menschen durch den Mund einzugehen. — Will man (so fassen wir das Gesagte zusammen) will man a) dieser mechanischen Auffassung und dem ganzen Eutychianismus der Ubiquität entgehen, und die Umschriebenheit des verklärten Leibes Christi schriftgemäß festhalten, und will man dann b) ebenso schriftgemäß die reale Mittheilung Christi festhalten, so giebt es nur Einen Weg: man muß einsehen, daß der im Himmel seyende verklärte Leib nicht eine materielle Substanz, sondern (nach Analogie des Lichtes) reine Kraft ist.

Sowie man ihn als materielle Substanz denkt, so fällt jene Möglichkeit einer Vereinigung jener beiden Momente hinweg. Entweder rettet man (mit Brenz) die reale Mittheilung, und giebt das wahre Seyn im Himmel auf, oder man behauptet das wahre Seyn im Himmel, und — verliert die reale Mittheilung. Denn im letzteren Falle empfangen wir doch nicht eigentlich Christi Fleisch und Blut, nicht ihn nach seiner Menschheit und Gottheit, sondern wir werden nur mittelbar dadurch mit ihm vereinigt, daß sein Geist in ihm und daneben auch in uns ist, und so — um einen früher, im ersten Theil gebrauchten Ausdruck zu wiederholen — „die Botengänge zwischen uns und Christo thut". Dadurch aber geht die aufgestellte Wahrheit, daß „er in uns lebt", daß er viel tausendmal enger mit uns verbunden ist, als ein Haupt mit seinen Gliedern", daß wir „Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen werden", wieder verloren. Das substantielle Leben Christi in unserm psychischen Leben hört auf; er lebt, bei einem solchen Dualismus zwischen Ihm und seinem Geiste, doch mehr nur in unsrer mens, als in unsrer anima.

Die Pfälzer haben diese Consequenz nicht gezogen; sie waren sich's gar nicht bewußt, daß man ihre Lehre zu einer solchen Consequenz mißbrauchen könne; ihnen war es vielmehr nur darum zu

---

machen. Der verklärte Leib Christi ist jedesmal ein einiger und von ihm als bestimmtem Centrum gehen seine Mittheilungen aus.

thun, ihren Gegnern zu zeigen, daß sie an der Wahrhaftigkeit des Leibes und Blutes Christi festhielten, ja fester hielten, als jene mit ihrer Ubiquität. Und vollends Calvin hat Christi Leib geradezu als reine Kraft wirklich aufgefaßt. Aber Brenz hat jene Consequenz aus der Prämisse der Pfälzer gezogen; er befürchtete, daß jene materielle Auffassung des verklärten Leibes Christi im Grunde alle anderweitigen Momente des reformirten Dogmas wieder auflösen werde, er sah ein, daß dann am Ende die mens zu dem Christum empfangenden Organ, und somit die Glaubensthat zur Ursache der Vereinigung mit Christo werden würde. Das war das aufrichtige Wahrheitsinteresse, das ihn zum Gegner der Pfälzer machte.

In diesem negativen Punkte hatte er Recht; die Achillesferse des Pfälzer Systems fühlte er. Daraus folgt aber im mindesten nicht, daß er in der positiven Lehre, die er der ihrigen entgegensetzte, ebenfalls Recht gehabt hätte. Er fühlte mehr ihre Schwächen, als daß er sie klar erkannt hätte. Worin eigentlich der Mangel lag, sah er nicht ein; hätte er es eingesehen, so würde er ihnen folgende Punkte entgegengestellt haben: a) daß der Glaube nur Bedingung, nicht Ursache der Mittheilung Christi sey, b) daß die Seele, nicht der Verstand, mit Christo gespeist werde, c) daß Christi verklärter Leib nicht eine materielle Substanz, sondern reine Kraft sey. Nun aber stellte er ihnen drei Behauptungen gegenüber, die noch schlimmer als die ihrigen, die nicht bloß mißverständlich sondern positiv schief waren. Anstatt das Gute in ihren Sätzen vom Schwachen zu distinguiren, verwarf er beides mit einander, und schüttete recht eigentlich das Kind mit dem Bade aus. Er leugnete, daß der Glaube auch nur Bedingung sey, und behauptete den Genuß der Unwürdigen [16]). Er leugnete, daß die Seele, auch im wah-

16) Aus diesem Grunde widersetzte er sich auch 1554 dem Versuch von Lyser und Jak. Andreä, die Kirchenzucht einzuführen. (Hartm. II, S. 285 f.) Wieder eine große Unklarheit! Er sah nicht ein, daß die Kirchenzucht als solche gar nicht dazu da ist, um den Zutritt Un-

ren Sinn, als Substanz des psychischen Individuallebens gefaßt, dasjenige sey, welches mit Christo gespeiset werde, und lehrte die mündliche Nießung, die er sich dann freilich nicht so grobsinnlich dachte, wie die Flacianer [17]. Er leugnete mit der Materialität auch die Locaitlät und Umschriebenheit des Leibes Christi, und lehrte die Ubiquität.

Dies war nun der Punkt, auf welchen er am meisten drang, und welcher durch ihn Bedeutung gewonnen hat. Er hatte den Argwohn, daß nach der Pfälzer Lehre es doch zu keiner realen Vereinigung Christi mit dem Communicanten komme; Christus bleibe im Himmel, werde nur mittelbar verbunden mit dem Communicanten durch den h. Geist, nicht real vereinigt; er bleibe „abwesend" [18]. Dieser Argwohn war ungegründet, wenn man die

---

würdiger zum Sacrament zu verhüten (und wäre das auch wirklich ihre nächste Bestimmung, so konnte er nichts dagegen sagen, da doch auch er zugestehen mußte, daß der Unwürdig-genießende sich ein Gericht zuziehe; Grund genug, dies möglichst zu verhüten!) sondern um der Kirche ein Recht der Selbständigkeit zu sichern, was jeder ordinären Sozietät zugestanden ist. Die Ausschließung von der Communion des h. Abendmahls ist ja nur eine Folge der Ausschließung aus der Communion (Gemeinschaft) der Gemeinde überhaupt.

17) In seinem großen Katech. 1551 sagt er: „Brod und Wein bezeichnen nicht bloß den Leib und Blut Christi als eines abwesenden, sowie „die Bildsäule eines Menschen einen weit entfernten oder schon gestorbenen uns vergegenwärtigt, sondern sie sind Zeichen, mit welchen „uns Christi Leib und Blut als wahrhaft gegenwärtig geschenkt und in „Brod und Wein zu genießen gegeben wird."

18) In der Confessio Wirtemb. 1551 (siehe Hartm. II, S. 246 ff) lehrt er: „Von der Substanz der Eucharistie halben lehren wir, daß „der wahre Leib Christi und sein wahres Blut in der Eucharistie mitgetheilt werden, und verwerfen deren Lehr, so sagen, das Brod und „der Wein seyen allein Zeichen des abwesenden Leibes und Blutes „Christi. Wir glauben auch, daß die Allmächtigkeit Gottes so gewaltig sey, daß sie mög die Substanz des Brods und Weins entweder „vernichten oder in den Leib und das Blut Christi verwandeln. Daß

wirkliche Lehre der Pfälzer beachtete; er war gegründet, wenn man aus ihrer Lehre vom Leibe Christi eine Consequenz zog, die sie selbst nicht zogen — eben aus löblicher Inconsequenz — zu der sie aber allerdings Anlaß gegeben hatten.

Brenz, anstatt nun die falsche Prämisse selber zu berichtigen, zog aus ihr die umgekehrte Consequenz, die ebenso falsch war. Um durch die Materialität des Leibes Christi nicht behindert zu seyn, warf er auch die Umschriebenheit und Localität desselben und die Realität der Himmelfahrt hinweg. Dies gelang ihm, indem er die Eigenschaften des verklärten Leibes Christi nicht aus der Idee der verklärten Menschheit, sondern aus einer mit der Himmelfahrt beginnenden Veränderung in dem Verhältniß der beiden Naturen ableitete. Zu Grunde lag die falsche Voraussetzung, daß nicht bloß die Annahme der unter den Tod geknechteten Menschennatur, sondern hievon abgesehen schon die Menschwerdung als solche eine Erniedrigung der Gottheit sey. Demgemäß faßte er die Erhöhung nicht als Restitution der menschlichen Natur in den ihrer Idee absolut entsprechenden Zustand, sondern als Befreiung der Person Christi von der zeitlich räumlichen Bestimmtheit. Er bedachte nicht, daß „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist."

Am eklatantesten wird dieser Irrthum in dem falschen Begriff vom „Himmel", der bei Brenz und den Ubiquisten sich findet. Das Wort „Himmel" wird in der h. Schrift in zweierlei Sinn gebraucht. Es heißt erstlich von dem allgegenwärtigen, ewigen Gott, er sey „im Himmel". Selbst hier 19) ist das Wort nicht bildlich zu verstehen, bezeichnet nicht den Ort aller Oertlichkeit, das ewige zeit- und

---

„aber Gott sich stracks dieser seiner Allmächtigkeit in der Eucharistie ge-„brauche, wird durch kein gewiß Wort Gottes bezeugt, und scheint als „hätte die alte Kirche nichts davon gewußt."

19) Vgl. 1 Mos. 1, 1. Ps. 2, 4, Ps. 103, 19; 123, 1; Jes. 66, 1 u. a. wo jedenfalls die Vorstellung einer bestimmten Sphäre, wo Gott thront, anzuerkennen ist. Ferner Neh. 9, 6; Richt. 5, 20; Matth. 6, 9; 16, 19.

raumlose Seyn Gottes selbst, der alle Zeiten und Räume trägt, sondern vielmehr diejenige Sphäre der geschaffenen also räumlichen Welt, wo Gottes Offenbarung nicht durch Sünden des Geschöpfs gestört, wo er in vollerem, höherem Sinn gegenwärtig ist, als in dem von ihm abgefallenen und deshalb in vieler Beziehung von ihm getrennten Schöpfungsgebiet. Sodann bezeichnet „Himmel", nahe verwandt, die künftige Sphäre der mit Gott wieder vollkommen vereinigten, verklärten Menschheit [20]). Brenz fehlte schon darin, daß er die ersteren Stellen, ihrem offenbaren Sinn zuwider, rein bildlich von der Raumlosigkeit oder Allgegenwart als solcher verstand. Ebenso sollte nun vollends in der zweiten Classe von Stellen nicht ein reales Schöpfungsgebiet, sondern die reine Allgegenwart Gottes gemeint seyn. „Auch hier (auf Erden) ist der Him„mel, in den Christus aufgefahren", sagt er in seinem großen Katechismus [21]), „Christus ist nicht in einem Winkel oder Ecke des Him„mels" (allerdings hat man nicht nöthig, sich die höchste Sphäre der sichtbaren Offenbarung Gottes im verklärten Menschensohn als einen „Winkel" zu denken!!) „sondern überall, und erfüllet mit „seiner Gegenwart alles." — Fast komisch nimmt es sich aus, wie dieselben Theologen, welche bei den Einsetzungsworten eine exegetisch gebotene tropische, d. h. nicht willkührlich allegorische, sondern wesentlich symbolische Interpretation perhorrescirten, mit der Himmelfahrt kurzen Proceß machten, und dieselbe ächt allegorisch aus der Bibel hinaus interpretirten! „Fuhr auf" soll heißen: „ward unsichtbar"; „in den Himmel" soll heißen: „überall hin". Da wird man fast an Luther's „Gugkuk und Grasmücke" erinnert.

Was aber dieser falschen Lehre einigen exegetischen Schein verlieh, waren die Stellen des n. T., welche von der δόξα handeln, die der Sohn beim Vater besessen, und im Stande der Niedrigkeit abgelegt habe, um sie einst wieder anzunehmen. Der Begriff der

---

20) Matth. 6, 20; 19, 21; Mark. 16, 19 u. a.

21) Hartm. II, 268.

δόξα ist im paulinischen Lehrbegriff der einer äußeren Herrlichkeit, welche die adäquate Erscheinung einer inneren Wesenhaftigkeit und Dignität bildet. So wird stehend die einstige Verklärung des Leibes durch die Auferstehung, nicht aber der innere Glaube, als δόξα betrachtet [22]. So kann auch unter der δόξα Christi im paulinischen Sinne nur die Herrlichkeit der Erscheinung, die Ehre, welche der ewige Sohn in der Anbetung der Engel ewig besitzt, und welche der menschgewordene seit seiner Erhöhung (Phil. 2, 9 ff.) besitzt, bezeichnet werden [23]. In anderem Sinn aber braucht Johannes das Wort δόξα. Zwar wenn Christus (Joh. 17, 5) bittet, der Vater möge ihn verklären mit der δόξα, die er vor Grundlegung der Welt hatte, so kann hier auch jene äußere δόξα als das letzte Resultat seines Werkes mitgemeint seyn; doch erhellet aus V. 2 und 4, daß δόξα dort zunächst die innere Wesensherrlichkeit, das göttliche Wesen, bezeichnet, das Christus nie, auch im Stande der Niedrigkeit nicht, aufgegeben hatte, und dessen höchste Verklärung vielmehr gerade in der tiefsten Tiefe seines Leidens bestand [24]. Beidemale aber ist die δόξα mit der μορφὴ θεοῦ (Phil. 2, 6) nicht identisch. Die paulinische δόξα ist mit der μορφὴ θεοῦ nicht identisch, weil Christus die μορφὴ θεοῦ, die Form der Außerzeitlichkeit, für immer aufgegeben hat, und immer wahrer Mensch zu bleiben (Hebr. 4, 14 f.), während er jene δόξα im paulinischen Sinn nur für die Zeit der Niedrigkeit aufgegeben hat. Die johanneische δόξα ist noch weniger identisch mit der μορφὴ θεοῦ, weil Jesus jene gar nicht aufgegeben hat. — Brenz verwechselte nun die δόξα mit der μορφὴ θεοῦ, und trug das von der paulinischen δόξα geltende auf diese μ. θ. über. Nicht bloß im Aufgeben der äußern Herrlichkeit und Anbetung, sondern schon

22) Vgl. besonders Röm. 8, 17.

23) Vgl. oben Theil I, S. 215, Satz 9.

24) V. 2. „Die Stunde (des Kreuzestodes!) ist gekommen; verkläre deinen Sohn!"

im Aufgeben der μορφὴ θεοῦ, der Außerzeitlichkeit als solcher, sah er eine Erniedrigung; die Menschwerdung als solche — nach Johannes die höchste Verklärung der Liebe, d. h. des göttlichen Wesens, Christi – war ihm eine Erniedrigung; und so meinte er, Jesus habe sobald als möglich, die μορφὴ θεοῦ wieder annehmen, die Form des menschlich-begrenzten Seyns wieder aufgeben müssen.

Ueberblicken wir nun in Kürze den äußeren Verlauf der Controverse Mit Brenz einig war sein College Andreä. Dieser schrieb 1557 einen „kurzen und einfältigen Bericht von des Herrn Nacht„mahl, und wie sich ein einfältiger Christ in die langwierige Zwie„spalt, so sich darüber erhoben, schicken soll." Ueber diese Schrift entspann sich noch kein Streit; noch stand Calvin mit den Würtembergern in freundschaftlichem Vernehmen; Andreä schickte ihm die Schrift zu; er schrieb den 1. Aug. 1557 eine freundliche Antwort, bedauerte, daß sie in ihren Ansichten weiter, als er selbst geglaubt, aus einander seyen; doch der Herr werde die Wahrheit offenbaren. An Brenz trug er herzliche Grüße auf.

Den 19. Dez. 1559 wurde ein „Bekanntnuß und Bericht der „Theologen und Kirchendiener im Fürstenthum Würtemberg von der „wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi „im heil. Nachtmahl" aufgesetzt und unterschrieben [25]); welcher zunächst zu dem „gründlichen Bericht" der Pfälzer einen Gegensatz bildete, und wo abermals gelehrt wurde, daß Christi Leib „alles erfülle." In demselben Jahre schickte Melanthon ein Exemplar seiner schon vor mehreren Jahren edirten Vorlesungen über den Colosserbrief an Herzog Christoph, um zu zeigen, daß er nicht erst jetzt der Ubiquität sich widersetze. Der Herzog antwortete ihm: diese Schrift müsse wohl verfälscht seyn; er könne ihm unmöglich zutrauen, daß er es „mit den Sacramentirern halte" [26])! Doch blieb Melanthon bis an sein Ende mit Brenz im Briefwechsel; freilich trat in demsel-

---

25) Hartm. II, 273 f.

26) Ebendas. S. 275.

den Spannung und Kühle ein. In dem Maaße aber, als Melanthon verdächtig wurde, erhielt Brenz in den Augen der Fürsten die Stelle der obersten theologischen Autorität.

Im Jahre 1560 begann ein förmliche Controverse. Brenz gab seine Schrift **De personali unione duarum naturarum in Christo et ascensu Christi in coelum, ac sessione ejus ad dexteram patris** heraus, um seine von den Jenensern bezweifelte Orthodoxie zu erwahren. Freilich, sagte er, „breite sich Christi Leib nicht so wie Leder über alle Orte aus", doch nehme er Theil an den Eigenschaften der göttlichen Natur. Hiegegen schrieb nun Bullinger 1561 seine **Tractatio verborum Domini Joh. 14, 2**; hiegegen schrieb Brenz: **Sententia de libello D. H. Bullingeri**, dessen Ansicht er dahin verdrehte, als ob Christus sammt den Heiligen in abgesonderten Wohnungen sich aufhalte, spazieren gehe, sitze, liege u. s. w. Diese Verdrehung wurde zurückgewiesen in Bullinger's **Responsio, qua ostenditur, sententiam de coelo et dextra Dei firmiter adhuc perstare**, 1562, und Martyr's „Dialoge über die Menschheit Christi" Dagegen trat Brenz mit drei Schriften auf, „Bericht Johannis Brenz von dem Büchlein Dr. H. Bullinger's", ferner **De divina majestate Christi et de vera praesentia corporis et sanguinis ejus in coena** (beide 1562) und: **Recognitio doctrinae de vera majestate Christi** 1564. In der letzten sagt er unter andern, „der Teufel suche durch den Calvinismus nichts „geringeres, als das Heidenthum, den Talmudismus und den Muhammedanismus in die Kirche einzuführen" (!).

Anstatt auf den Inhalt dieser Controverse [27]) näher einzugehen, wenden wir nun unsre Blicke vielmehr auf jenes schon im vorigen § erwähnte Maulbronner Gespräch, das 1564 zwischen den Pfälzer und Würtemberger Theologen gehalten wurde, um wo mög-

---

27) Vgl. über dieselbe Hartm. II, S. 380—388. Hartmann sieht in ihr einen Kampf des Supernaturalismus mit dem Rationalismus. Wann werden wir doch endlich aufhoren, Geschichten der Vergangenheit aus modernen Kategorieen construiren oder erklären zu wollen!

lich den Churfürst Friedrich zum Brenzischen Lutherthum zu bekehren [28]).

Den 10. bis 15. April wurde disputirt [29]). Die Pfälzer brachten sich gleich anfangs durch zu große Nachgiebigkeit in Nachtheil; sie hatten erst über die Einsetzungsworte disputiren wollen; die Würtemberger wollten mit der Ubiquität den Anfang machen, und jene ließen sich hiezu willig finden. Diese benützten dies nachher zu dem Vorwand, daß der Unglauben an die Ubiquität die Grundursache der Pfälzer Abendmahlslehre sey.

Boquin begann: Nullum dogma in ecclesia Christi est recipiendum, quod nullo certo et expresso scripturae testimonio confirmatur. Dogma de ubiquitate corporis Christi caret expresso et perspicuo scripturae testimonio; ergo in ecclesia non est recipiendum. Andreä leugnete die minor. Die majestas nullo loco definita werde Christo zugeschrieben. Diese nahm er ohne weiteres mit der ubiquitas corporis gleichbedeutend. Boquin rückte die Frage zurecht; es handle sich nicht um die maje-

28) Quelle hierüber ist: Protocollum, hoc est, Acta Colloquii inter Palatinos et Wirtebergicos Theologos de Vbiquitate sive Omnipraesentia corporis Christi, Et de sensu verborum Christi, Hoc est etc., Anno M. D. LXIV Maulbrunnae habiti. Heidelbergae MD. LXVI. Für die Unverfälschtheit des Protokolls bürgt, daß es bei Lebzeiten der Fürsten und Theologen mit beigedruckten Unterschriften sämmtlicher Theilnehmer edirt wurde, und nie ein Widerspruch sich dagegen erhob.

29) Die Theologen standen sich folgendermassen gegenüber:

Michael Diller	—	Val. Vannius
Boquin	— —	Brenz.
Olevian	— —	Andreä
Dathenus	— —	Schnepf
Ursin	— —	Bidembach
Ehem	— —	Joh. Feßler
Thomas Erast	—	Hier. Gerhard
Wilh. Xylander	—	Osiander.

Die beiden letzteren führten das Protokoll.

stas, die unbestritten sey, sondern um die Frage, ob Christi Leib quovis loco sey. Nun desavouirte Andreä das Wort Ubiquität, welches die falsche Vorstellung einer diffusio et multiplicatio erwecke. Nur eine majestas nullo loco definita behaupte er; diese aber komme auch dem Leibe Christi zu, weil nach Joh. 1 beide Naturen so vereinigt seyen, daß zwar eine jede ihre Substanz behalte, aber die idiomata der andern theile. (Es war dies die nämliche scholastische Kategorie, die der Transsubstantiationslehre zu Grunde lag). Boquin und Olevian stellten nun die scharfsinnige Frage: an omnes proprietates dicat communicari realiter. Andreä wich der Antwort aus, indem er sagte: Gott müsse in Christo auf andre Weise seyn, als in den Gläubigen. Olevian antwortete: darüber sey kein Streit; ja er gebe auch zu, daß ein Unterschied sey zwischen λόγος est in carne und λόγος caro factus est (Niedrigkeit und Menschwerdung als solche); auch er nehme an eine perpetua duarum naturarum copulatio, quae nunquam dissolvi queat. Aber das frage sich, ob die eine Natur an den Eigenschaften der andern theilnehme. Andreä: Verbum caro factum est; ergo caro verbi ubique est. Nam alias verbum, quod est in carne, in omnibus est (act. 17, 28). Ergo aut facit omnes homines Christos, aut sanctos. Boquin: Bei den sanctis werden Gottheit und Menschheit nicht Eine Person. Andreä fragte, was „Eine Person" heiße. Gott sey auf dreierlei Art allgegenwärtig, 1) in aller Creatur 2) in den Gläubigen 3) in Christo, letzteres ita, ut ei omnem majestatem dederit, ut si quis elector aut princeps ministro alicui omnem, quam ipse habeat, potestatem tribuat, is quidem non dicetur natus elector, attamen elector, quamvis homo maneat ut ante. Ita divinitas nihil sibi reservavit, sed hunc hominem Christum ad dextram suam collocavit. Welch eine Vergleichung! Wie kam hier die nestorianische Grundvoraussetzung der Ubiquität an's helle Licht! Die menschliche Natur war hier fix und fertig wie ein churfürstlicher Hofrath, und die göttliche Majestät wurde ihr übertragen. Keine Ahnung davon, daß Gottes Sohn Mensch wurde. Vielmehr wurde

ein Menschensohn Gott durch äußerliche Uebertragung göttlicher Eigenschaften. Und selbst bei dieser adoptianischen Vorstellung konnte mit der ganzen Vergleichung nichts ausgerichtet werden; denn selbst jener elector factus im Gleichniß behält ja seine zwei Naturen unverändert, seine natura hominis, wonach er ißt und trinkt und athmet, und seine natura electoris, wonach er im Namen des Churfürsten an der Kaiserwahl theilnehmen darf, und die erstere nimmt keineswegs an allen Eigenschaften der letzteren, z. B. der Erblichkeit, Theil!

Boquin führte seinem Gegner zu Gemüthe, wie sehr dies Gleichniß hinke. Gottheit und Menschheit Christi verhielten sich nicht wie Amt und Menschheit; die Gottheit sey kein dem Menschen Jesus übertragenes Amt. Wolle man eine Analogie, so sey die patristische von Leib und Seele weit passender. Andreä sprang ab, und beschuldigte ihn, eine unio personalis zu lehren, ohne doch zu sagen, worin sie bestehe. Boquin sagte, diese Frage habe er durch die Analogie von Leib und Seele besser beantwortet, als Andreä durch sein Gleichniß. Ueber die Analogie könne er aber nicht hinaus; die Sache selbst sey ein unergründliches Geheimniß. Andreä leugnete, daß es ein Geheimniß sey, und forderte eine begriffliche Definition. (Wer war nun hier der Rationalist?) Cui omnia data sunt, fuhr er fort, ei nihil denegatum. Homini Christo omnia data. Inter haec omnia autem est omnipraesentia Er faßte das omnia also als das abstrakte „Allerlei nur sagbares". So hätte er auch beweisen können, daß die Sünde eine Eigenschaft Christi sey.

In der ersten Zusammenkunft hatten es die Würtemberger nicht einmal zu einem ordentlichen Angriff, geschweige zum Siege gebracht.

Den 11. April stellte Andreä den Satz auf: Ea natura, quae omnipotentiam Dei accepit, est ubique. Die Pfälzer gaben diesen Satz zu; aber es sey ja eben erst die Frage, ob die menschliche Natur die Allmacht empfangen habe, oder nur mit der allmächtigen göttlichen Natur zu Einer Person vereinigt worden sey. Wolle man das erstere, so müsse man nothwendig auch sagen, die menschliche Natur Christi habe die immortalitas empfangen, da Chri-

stus doch gestorben sey. Andreä ging hierauf wieder nicht ein, sondern sagte: Wäre die Menschheit Christi nicht allmächtig, so wäre Christus ein Mensch wie Petrus. (Vielmehr: so wäre die menschliche Natur Christi eine ebenso menschliche Natur wie die des Petrus — was sie denn wirklich auch ist!) Treffend erwiederte Ursin: Non magis sequitur, quam si dicas, hominem propterea non esse ratione praeditum, quod non secundum corpus sed animam ratione praeditus sit.

Nun versuchte Andreä endlich wirklich einen Beweis, daß auch speciell die menschliche Natur in Christo allgegenwärtig sey. Der Herr sage: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden; seiner göttlichen Natur nun habe alle Gewalt nicht erst gegeben zu werden gebraucht, folglich sey sie seiner menschlichen Natur gegeben worden. Ursin erwiederte: Allerdings sey der Menschheit die omnipotentia gegeben worden, sed non iis proprietatibus, quas Deus tantum habet, ut iis ab omnibus rebus creatis discernatur, cujusmodi est: per se omnipotentem esse. Diese Erwiederung ist außerordentlich tief; eine herrliche Ahnung liegt ihr zu Grunde. Offenbar nämlich ahnt Ursin den Unterschied der Ewigkeitsform des göttlichen Wesens (sich selbst gleiche, veränderungslose Aseität, ewige Begründung der Zeitlichkeit und Räumlichkeit) und der Menschheitsform, wo dasselbe göttliche Wesen in die Schranke eintrat, und an der Schranke, d. h. in geschichtlichen Verhältnissen sich als innerzeitliches offenbarte. Er hätte nur diese Ahnung durchführen sollen auch in Bezug auf die omnipraesentia. Er würde dann zwar mit Recht auf seinem Satze geblieben seyn, daß jene ewige Form der Herrschaft über den Raum, welche man Allgegenwart nennt, dem menschgewordenen Gottessohn nicht zukomme; er würde aber haben zugeben müssen, daß diese Herrschaft über den Raum bei Christo in bestimmten räumlichen Verhältnissen als Herrschaft über den Raum erscheine. Dies würde ihn von selbst weiter auf die verschiedene Art geführt haben, wie Christus in der Niedrigkeit und wie er in der Erhöhung diese Herrschaft, wonach der Raum keine Schranke für ihn sey, ausübe; daß nämlich dem

verklärten Menschenleibe (nach seiner verklärten Menschheit selber) eine größere Freiheit der Manifestation im Raume zukomme, als dem noch unter den Folgen der Sünde stehenden, materiellen Menschenleibe. Doch weder Ursin, noch sein Gegner verfolgte diese richtige Fährte weiter.

Der letztere sprang vielmehr auf seinen alten Irrthum, die Vermischung der Eigenschaften, zurück. Die majestas komme beiden Naturen zu. (Mit diesem völlig trüben Begriff der majestas operirte er fort und fort.) Ursin solle Schriftstellen beibringen, daß Christi Leib an Einem Orte sey. Ursin tadelte ihn, daß er in Einem Odem verschiedenerlei vorbringe und die Ordnung störe, und suchte den Begriff der majestas nun schärfer zu bestimmen. Quod Christo data sit omnis potestas, quod constitutus sit super omnes creaturas, quod nomen illi datum sit supra omne nomen etc. fatemur, sicut ante quoque, haec non secundum divinitatem sed humanitatem ei (ut humanae naturae) data esse; sed tamen non ita, ut omnipotentia, infinitas et alia, quae nulli creaturae conveniunt, humanitati reali communicatione aut transfusione data sint, i. e. ut humanitas eo pacto per se omnipotens, infinita et divina natura facta sit, sed quia cum ea sit unita, et unam cum ea personam constituat. Itaque Christus secundum eam naturam, qua Deus est, etiam infinitus, immortalis est et omnipotens. Haec dona ita sunt humanitati data, quemadmodum data illi est divinitas. Divinitas autem ita ei data est, ut cum ea personaliter sit unita, non quod humanitas in divinitatem conversa sit.

Was sollen wir zu dieser Auseinandersetzung sagen? Sie ist rein eine Wiederholung des chalcedonischen Lehrbegriffs. Sie theilt dessen Mängel, d. h. den negativen Mangel, daß die Frage nach der lebendigen, psychologischen Wirklichkeit noch nicht gelöst und noch nicht — aufgeworfen ist. Sie ist aber ebenso frei wie jener von positiv Unrichtigem, während Andreä einen positiven Irrthum, einen direkten Umsturz des in der chalcedonischen Lehre ent-

haltenen wahren Momentes verfocht. Scholastisch starr war Ursin's Lehre, weil auch er noch die beiden Naturen als fertige Begriffe voraussetzte, und sie nun hinterher begrifflich zusammenzubringen suchte. Andreä setzte beide gar als fertige Dinge voraus, und ließ die nicht bloß im Begriff sondern in ihrem Daseyn fertige Menschheit hinterher mit den göttlichen Eigenschaften faktisch begabt werden. Hier hatte Ursin vollkommen gegen ihn recht, wenn er urgirte, daß dem Seyn nach nur die göttliche Natur in sich fertig und vollendet sey, und das per se omnipotentem esse nur ihr zukomme, während die menschliche dem Seyn nach eben eine erst gewordene, von der göttlichen angenommene sey, welcher jenes „In sich allmächtig seyn" nicht mitgetheilt werden konnte. Andreä betrachtete die Eigenschaften der Allmacht, Unendlichkeit, Unsterblichkeit wie ein Kleid, das man dem einen aus- und dem andern anziehen könne, wie einen Amtsrock, den der Churfürst seinem Hofrath umhänge; Ursin faßte die göttlichen Eigenschaften als Wesensbestimmungen auf, die den Begriff der Ewigkeit und Aseität involvirten und ebendeshalb ohne contradictio in adjecto und Zerstörung ihres eignen Begriffes nicht übertragen werden könnten.

Er sprach dies weiter so aus. Christus sey immortalis der Möglichkeit nach und auch mortalis der Möglichkeit nach gewesen, er habe lebendig bleiben aber auch sterben können. Ebendeshalb sey er nicht in dem Sinn, wie Gott, immortalis gewesen; Gott könne nicht sterben. So sey also bei der Menschwerdung Christi der Menschheit nicht die immortalitas im göttlichen ewigen Sinn, nicht die Unveränderlichkeit, (das non-posse mori) sondern nur die zeitliche Erscheinung jener Gotteskraft, das Nichtsterben-können (das posse non-mori) mitgetheilt worden.

Höchst merkwürdig ist, daß Ursin sich hier sogar wirklich über den chalcedonischen Standpunkt erhebt. Er fragt nicht mehr bloß, wie die Begriffe der wahren Menschheit und wahren Gottheit vereinigt zu denken seyen; er fragt geradezu nach der realen Genesis der Person Christi. Denn wohlgemerkt, er sagt nicht etwa: die menschliche Natur Christi habe das posse non-mori empfangen, die gött-

liche aber das non-posse mori behalten; sondern von Christo schlechthin prädicirt er das posse non-mori! Er hat eine tiefe und richtige Ahnung, daß eben nicht bloß die Gottheit und Menschheit vereinigt worden seyen, sondern daß der ewige Logos Mensch wurde, und somit die Form der Ewigkeit (mithin das non-posse mori) aufgab, und daß sein ewiges Wesen jetzt in anderer, endlicher, beschränkter Form, als posse non-mori, erschien. Doch waren dies mehr einzelne Blitze der Ahnung, als eine klare Erkenntniß. Er fiel sogleich auf den abstrakteren chalcedonischen Standpunkt zurück, wenn er hinzufügte, Christus sey seiner Gottheit nach allgegenwärtig, seiner Menschheit nach uno loco. Er hätte einsehen sollen, daß Christus von seiner Menschwerdung an die Allgegenwart als Ewigkeitsform für immer ganz aufgegeben und schlechterdings eine räumlich bestimmte Form der in der Allgegenwart liegenden Gotteskraft angenommen hat.

Andreä benützte diese Blöße. Wenn Ursin das Verhältniß der beiden Naturen mit dem von Leib und Seele verglichen habe, so sey zu erinnern, daß die Seele überall sey, wo der Leib und umgekehrt. Das konnte nun freilich sehr beanstandet werden. Denn das tertium der Vergleichung liegt ja gerade darin, daß die Seele ein an sich schlechthin unräumliches ist, welches aber durch seine Vereinigung mit dem Leibe in räumliche Schranken eingeht. Analog — konnte Ursin erwiedern — sey der Logos an sich ein schlechthin außerzeitliches, ewiges, welches aber durch seine Menschwerdung in die Schranken der Zeit und des Raumes eingehe. Doch die Zeit war verstrichen; man brach ab.

Den 12. April machte Andreä plötzlich Miene, ein besseres Argument zu bringen. Er verließ einen Augenblick die communicatio idiomatum, und ging auf den Begriff der Verklärung des Leibes ein. Hier war er auf ganz richtigem Wege. Er sagte, für einen verklärten Leib überhaupt schicke es sich nicht, de loco in locum progredi. Allein leider verließ er sogleich selber diesen richtigen Weg, und kehrte zur communicatio idiomatum zurück, indem er behauptete, Eph. 4, 10 beziehe sich auf die menschliche Natur Christi. War Andreä einen Augenblick lang auf guten Wegen gegangen, so schlug nun Ursin

einen schlechten Weg ein. Darin zwar hatte er vollkommen Recht, daß er den Satz aufstellte, die h. Schrift, die analogia fidei und die Väter lehrten, daß Christi Leib an Einem Orte sey, und das Gegentheil führe zu opinionibus absurdis, quae non tantum a rationis judicio, sed multo magis ab unica illa regula et fundamento articulorum fidei et sacrae scripturae discrepant; aber anstatt nun anzuerkennen, daß Christi und überhaupt jeder verklärte Leib, obwohl local und umschrieben und gestaltet, doch nicht materiell, nicht ein fremder Stoff für Christi Seele, sondern eine freie That und Manifestation der Seele sey, sagte er: Christi Leib bleibe verum, naturale, creatum, humanum, carneum, osseum, contrectabile et visibile corpus, servatque veram humanam carnem et sanguinem, quod in altera vita corporis nostri oculis in aeternum usque videbimus in suo splendore et gloria. Das „Fleisch und Blut" konnte nun freilich gerade Andreä am wenigsten in Abrede stellen, da er als Lutheraner annahm, daß auch in Christi verklärtem Leib Fleisch und Blut noch materiell gesondert existirten und Christus im Abendmahl uns mit jeder dieser beiden Materien besonders speise. So hatte er eine richtige Entgegnung sich selbst unmöglich gemacht. Das Gespräch wandte sich auch bald wieder auf einen andern Punkt. Ursin stellte als Hauptfrage dar, ob es mit der Wahrheit und Wesenheit des verklärten Leibes Christi vereinbar sey, daß er eodem tempore pluribus locis aut ubique sit. Hier war Ursin wieder in seinem vollen Rechte.

Sein Gegner rückte nun mit seinem Argument von der Himmelfahrt heraus. Zwar schon sogleich nach seiner Auferstehung habe Christus irgend eine beliebige Gestalt durch freie „Dispensation" annehmen können; aber hierauf begründe er die Ubiquität nicht (und gerade hierauf hätte er einen gegründeten Einwurf gegen Ursin's materialistische Vorstellung begründen können!) sondern auf die sessio ad dexteram. Durch die Himmelfahrt habe uns Christus nur seine sichtbare, nicht seine leibliche Gegenwart überhaupt entzogen. Ebendavon sey Matth. 28, 6 die Rede.

Abgesehen von der exegetischen Unhaltbarkeit dieser Distinktion

hätte sich nun Andreä in einen inneren Widerspruch verwickelt. Denn nach seinem früher gesagten kam die mit der Ubiquität identische majestas Christo schon im Stande der Niedrigkeit als Correlat der persönlichen Vereinigung der Naturen zu; nach dem nun gesagten erst im Stande der Erhöhung als Folge der Himmelfahrt. Daher fragte nun Ursin, ob Jesus schon im Mutterleibe allgegenwärtig gewesen? Nein, sagte Andreä, erst seit der sessio. Zuvor habe er bloß das Recht auf die sessio besessen, ohne jedoch Gebrauch von demselben zu machen. Gewissermassen sey er aber schon im Muterleibe zur Rechten Gottes gesessen. Dann gab er zu: **Habuit omnem divinam gloriam ab initio, sed tum non fuit ubique.** Aber war hiemit nicht eingestanden, daß die ubiquitas nicht zur majestas oder gloria gehöre?! Ursin rückte ihm dies vor. „War er schon im Mutterleib ad dexteram, und gilt der Satz: „qui est ad dexteram Dei, ubique est, so war er schon im Mutterleib ubique." Andreä erwiederte, der Ubiquität habe sich Christus bis zu seiner Himmelfahrt enthalten; das meine Paulus mit der κένωσις [30]). Aber Ursin ließ ihn nicht so leichten Kaufes entschlüpfen. Er fragte ihn bündig: **Quando ergo coepit ubique esse?** Andreä: **Quando coepit exserere majestatem suam.** Olevian: so gebe er also sein früheres Argument aus der **commun.**

---

30) Ganz abgesehen von der Falschheit der Exegese: wie schaal und sinnlos ist diese Idee! Wie fällt Christi Person und Leben unter die Kategorie der Zufälligkeit! Von seiner Willkühr also hing es ab, schon im Mutterleibe zur Rechten Gottes zu sitzen! Wie wird doch da dem gewichtigen διὸ Phil. 2, 9 in's Angesicht geschlagen! — Sobald man aber diesem διὸ sein Recht läßt, und in der Geschichte Christi die innere Nothwendigkeit anerkennt, so fällt auch die Behauptung hin, daß die sessio und vollends die mit ihr (fälschlich) verbunden gedachte ubiquitas ein Moment der Vereinigung der beiden Naturen sey, und die sessio muß aus dem Resultat des spezifischen Werkes Christi, die freie Herrschaft der Seele über die Leiblichkeit (welche an die Stelle der ubiquitas zu setzen ist) aus der allgemeinen Natur der verklärten enschheit abgeleitet werden.

idiom. selber auf. Das neue halte aber auch nicht Stich; denn schon mit der Auferstehung und nicht erst mit der Himmelfahrt beginne die Erhöhung. Nun versicherte Andreä: er habe aus der comm. idiom. nur die Möglichkeit einer Ubiquität beweisen wollen. Dann kam er mit der offenbar doketischen Behauptung, daß Jesus, als er instar infantis alicujus omnis sapientiae expertis in der Krippe lag, schon allwissend gewesen sey (seine Kindheit war also nur Schein!) und dafür berief er sich — auf Luk. 2, 52, wo es heißt, Jesus habe an Alter und Weisheit zugenommen! Olevian bat ihn, bei der Stange zu bleiben, und zu sagen, ob Jesus vor seinem Tode dem Leibe nach allgegenwärtig gewesen sey. Andreä: Aperte dico, humanam in Christo naturam fuisse corporaliter in utero matris in loco et nusquam praeterea, quamvis secundum majestatem ubique esse et in omnibus locis se ostendere potuisset [31]). Olevian: Verene igitur verum Christi corpus et anima cum divinitate in utero matris unita fuerunt? Andreä: Fuerunt. Nachdem Olevian nun auf zwei weitere Fragen die Antworten erhalten hatte, daß Jesus damals im Stande der Niedrigkeit gewesen, und daß der Stand der Erhöhung mit der Auferstehung begonnen habe, zog er die unumstößliche Folgerung, durch welche er seinen Gegner matt setzte: sequitur, unionem personalem non dissolvi, neque divinitatem ab humanitate divelli, etiamsi corpus Christi non sit ubique praesens. Id quod in nobis reprehenditis Andreä suchte nun auf einen andern Gegenstand abzuspringen, und zu zeigen, daß Jesus schon bei dem ersten Nachtmahl vor seinem Tode seine majestas habe gebrauchen können. Aber Olevian hielt ihn fest. Er zwang ihn zu dem Geständniß, daß er mit Joh. 1, 14 nur bewiesen habe, Jesus habe überall seyn können; Andreä gab dies zu; er zwang ihn ferner zu

---

31) Welche nestorianische Trennung einerseits, daß die Menschheit local, die Gottheit mittlerweile allgegenwärtig und allwissend war! Und welche doketische Auflösung andrerseits, daß jene Menschheit willkührlich überall hätte seyn können! Und diese comm. idiom. sollte ein Fortschritt und eine Weiterentwicklung des chalc. Lehrbegriffs seyn?

der Conzession: personalem unionem non continuo dissolvi, si quis una vobiscum fateatur, divinitatem eodem tempore esse ubique, humanitatem vero nonnisi certo in loco. Als er auch dies zugab, befahl der Churfürst, folgenden Syllogismus zu Protokoll zu geben:

Quod re ipsa est et fit, manente personali unione naturarum, id personam non dissolvit.

Humanitas Christi uno in loco esse potest (atque adeo re ipsa est) divinitas autem ubique, manente personali unione naturarum.

Ergo: personalis unio duarum in Christo naturarum non propterea dissolvitur, quia humanitas Christi uno tantum loco, divinitas autem ubique est [32]).

Dem guten Andreä blieb nun keine andere Ausflucht mehr, als die, es gehöre wenigstens das zur unio personalis, daß Christus die majestas gehabt habe. Dagegen gab er noch einmal zu, daß zur majestas die aktuelle Ubiquität nicht gehöre.

Was war nun erreicht? Die Pfälzer hatten die ubiquitas dynamica noch nicht widerlegt, wohl aber das arg. a comm. idiom. und somit den Vorwurf des Nestorianismus zurückgewiesen. —

Den 13. April rettete sich Andreä hinter Distinktionen, bei welchen einem aller gesunde Menschenverstand ausgeht, und wobei sich nichts, rein gar nichts mehr denken läßt. „Actu primo" d. h. „possessione" habe Christus die Ubiquität immer, actu secundo d. h. patefactione erst nach der Himmelfahrt gehabt. Man fragte ihn na-

32) Hienach ist die Darstellung bei Hartm. II, 392 zu berichtigen. Hat Brenz wirklich, wie Hartm. sagt, berichtet, die Pfälzer seyen in die Enge getrieben und ihnen das Zugeständniß abgenöthigt worden, daß nach ihrer Ansicht Christus erst nach der Auferstehung Gott geworden sey, so macht diese plumbe Entstellung der Wahrhaftigkeit von Brenz wenig Ehre. Möglich jedoch, daß ein Mißverständniß von Hartmann's Seite obwaltet.

türlich, was er unter possessio verstehe, ob die Möglichkeit der Ubiquität oder eine unsichtbare Wirklichkeit derselben. (Wenn ersteres, so wiederholte er nur das Tags zuvor gesagte, und der Ausdruck possessio war ein täuschendes Blendwerk. Wenn letzteres, so fiel die possessio mit der patefactio zusammen, da auch letztere unsichtbar ist, und so widersprach er dem Tags zuvor gesagten.) Seine Antwort war um nichts minder dunkel und verworren, als seine Distinktion. Christus sey allezeit wirklich ubique gewesen, aber — bloß der possessio nach. Nun war man so klug wie zuvor. Dachte er sich wirklich die Ubiquität als einen dinglichen Besitz, den man ohne faktische Ausübung besitzen könne? Er dachte sich wohl gar nichts; denn er fuhr also fort: Cum Christus corpore suo uno quopiam in loco fuit, eodem illo loco majestatem in se habuit, quae ubique est. Ursin: also die majestas sey überall, nicht der Leib? Andreä: Tantum de majestate agitur. Dathen und Diller führten auf die Frage zurück, wie es denn mit dem Leibe Christi stehe. Er wich aus, und brachte gegen Ursin eine Beschuldigung vor, die das äußerste dogmatische Interesse erweckt.

Er gab ihm nämlich Schuld, er denke sich die Gottheit Christi allenthalben ausgedehnt, die Menschheit aber an Einem Punkte, sodaß sich beide verhielten „wie der Ozean sich zu Antwerpen verhalte." Ursin fragte, wo er doch je tam crassas phantasias geäußert habe! Er denke sich die Gottheit Christi nicht räumlich ausgebreitet, so daß man sagen könnte: altera pars est hic, altera illic, sondern in dem Sinn allgegenwärtig, wie Gott es sey. So sey Christus, auch seiner majestas nach, allgegenwärtig. — Diese Aeußerung ist unendlich wichtig als authentische Interpretation der 48sten Frage des Heidelberger Katechismus [33]. Man könnte böswilliger Weise diese Frage in nestoriani-

33) „Werden aber mit der Weise die zwei Naturen in Christo nicht von „einander getrennet, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit „ist? — Mit nichten; denn weil die Gottheit unbegreiflich und allent„halben gegenwärtig ist, so muß folgen, daß sie wohl außerhalb ihrer

schem Sinne mißverstehen, als sey die göttliche Natur Christi, als ein für sich subsistirendes, im Himmel und von dort aus allenthalben, und dann unter andern nebenbei auch auf besondere Weise in der Menschheit Christi als einem partiellen Punkte [34]). Man wird billigerweise vielmehr diesen Sinn finden müssen: die Gottheit Christi sey in der Menschheit, und habe hier in dem Ich der Person Christi den Kernpunkt ihrer Subsistenz, aber von hier aus reiche die Gottheit nun weiter als die Menschheit, greife über sie hinaus [35]). Ursin hat nun nicht allein den letzteren Sinn als den richtigen, authentischen erwahrt, sondern überdies noch die wichtige weitere Bestimmung beigefügt, daß dies Hinausgreifen der Gottheit über die Menschheit kein locales sey. Die Lutheraner sind es, die sich zu Maulbronn (und sonst) die Allgegenwart als Object der Phantasie, als locales Ueberallseyn Gottes denken; die Reformirten faßten dort, wie früher, die göttlichen Eigenschaften als Momente der Ewigkeit, d. h. Ueberzeitlichkeit und Ueberräumlichkeit. Ihnen bestand die Allgegenwart nicht darin, daß Gott überall im Raum, sondern daß der Raum in Gott ist. Ebenso faßten sie die Allgegenwart der göttlichen Natur Christi. Ihnen waren die beiden Naturen nicht zwei existente Stücke, wovon das eine (etwa wie ein Schwamm) an einem Platze, das andere (etwa wie ein Teich, in welchem der Schwamm liegt) an diesem Platze und

---

„angenommenen Menschheit, und dennoch nichts desto weniger auch in „derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibet." — Eine nicht ganz geschickte Fassung, die allerdings der authentischen Erklärung bedarf.

34) Bildlich dargestellt: ein Kreis stelle das Weltall vor, dessen Mittelpunkt sey der weltregierende Logos im Himmel. Ganz an der Peripherie des Kreises sey ein kleiner, auch noch in den Kreis fallender Ring: die Menschheit Jesu.

35) Bildlich dargestellt: zwei concentrische Kreise, ein sehr kleiner und ein ungeheuer weiter; der Mittelpunkt des letzteren (der Gottheit) fällt mit dem Mittelpunkt des ersteren (der Menschheit) zusammen. Von der Menschheit — dem individuellen Bewußtseyn Jesu aus, durchwaltet der Logos die Welt.

daneben noch an allen anderen Plätzen sey; sondern ihnen war die göttliche Natur das ewige Wesen, das an sich raumlos und zeitlos und im Verhältniß zu Raum und Zeit urheberisch ist, und die menschliche Natur war ihnen die reale, zeitlich-räumliche Menschheit, in welcher jenes ewige Wesen in Zeitform erschien, sich in die Zeitlichkeit hinein verklärte. Die Lutheraner erhoben sich nicht zur Idee der Ewigkeit, sondern dachten sich diese nur als unendliche Ausdehnung in Raum und Zeit; daraus folgte, daß sie einerseits der reformirten Lehre einen falschen Sinn unterschoben, andrerseits die beiden Stücke an Christo nur so zu vereinigen wußten, daß das eine durch unendliche Ausdehnung dem andern geometrisch gleich wurde.

Nachdem Ursin jene Beschuldigung solchermassen abgewiesen, ging er auf die Schriftlehre über. Die Schrift sage: „Christus ist nicht hier", nicht: „er erscheint hier nicht sichtbar." Und als Andreä sich auf das Eingehn durch die verschlossene Thür berief, sagte jener: Non sequetur, id simul pluribus locis factum esse. Diller fügte scharfsinnig bei, jenes Wunder erkläre sich daraus, daß „die Creatur ihrem Schöpfer Platz mache", nicht daraus, daß Christi Leib an mehreren Orten zugleich sey.

Nun kam man auf patristische Belegstellen. Als Andreä hier weichen mußte, wurde er leidenschaftlich, und sagte, zwischen dem Himmel der Pfälzer und dem türkischen Himmel, wo man stehen und sitzen könne, sey kein Unterschied. Er dachte sich offenbar die Sphäre der Verklärung spiritualistisch als absolute Aufhebung aller Leiblichkeit; denn als man den folgenden Tag (Nachmittags) über diesen Punkt weiter verhandelte, stellte er den Satz auf: **Deum omnium electorum coelum fore**, wurde jedoch dann zum Widerruf seiner Schmähung genöthigt.

Den 14. April (Vormittags) ging Ursin zu dem Beweis über, daß auch nach der Himmelfahrt keine Ubiquität stattfinde, also auch das argumentum a sessione nichtig sey. Gloriam illam et ingressum Christi in majestatem suam humilitatis demum statui successisse. Abire et auferri ipsis (Wirtebergensibus) interpretibus nihil aliud esse, quam eodem loco manere quidem,

sed videndi solummodo et percipiendi sui copiam non facere. Das sey eine verwerfliche Exegese. Ebenso verwerflich sey das durch dieselbe begründete Dogma; denn Andreä müsse annehmen: Christi corpus ubique esse et non ubique esse. Dies hebe alle Wahrheit Gottes und seines Wortes und des Leibes Christi auf. Ita fieret, ut hi christianae et indubitatae fidei nostrae articuli naturali quidem modo veri, majestatico autem modo falsi essent. Et profecto, fuhr er fort, injuria nobis hac in parte fit, cum accusamur, quod omnipotentiae certum finem statuamus aut quicquam ei derogemus. Nemo enim, sat scio, vere affirmaverit, unquam nos in quaestionem vocasse, quid Deus facere aut possit aut non possit, quin potius pie et demisse et rationem nostram et fidem divino ejus verbo voluntatique subjicimus. Könne man aus der heil. Schrift die Ubiquität beweisen, so würde er augenblicklich dieselbe glauben. — Und in der That, was müßten wir von den Pfälzern halten, wenn sie solchen kläglichen scholastischen Distinktionen, wie Andreä sie aufstellte, nachgegeben, und dies mürbe Confekt menschlicher Künstelei den klaren Aussagen der heil. Schrift vorgezogen hätten!

Ursin ging weiter. Phil. 2 werde gesagt, daß Christus die forma divina — dies erklärte er durch divina natura — nicht als Raub betrachtet, d. h. seine majestas nicht dazu angewendet habe, ut humanitatem suam gloriosam redderet. Es ist dies wohl eben nicht die natürlichste Exegese; doch kam für jetzt darauf nichts an, da Ursin nunmehr nur den Einen Punkt urgirte, daß Christus sogleich von der Auferstehung an seine menschliche Natur „gloriosam reddidit“, und daß also mit der Himmelfahrt keine weitere Veränderung eingetreten sey. Da Andreä hiegegen kein Argument vorbringen konnte, so brachte er eine — Distinktion vor, die freilich ebenso aus der Luft gegriffen war, wie alle früheren. Er unterschied zwischen der majestas und der gloria. Die majestas habe Christus schon von der Auferstehung an „patefactione“ besessen, die gloria aber erst von der Himmelfahrt an. Man machte ihm bemerklich, daß erstlich ein solcher Unterschied in der Schrift nicht begründet sey, und

daß er selber zweitens die Ubiquität bisher aus der patefactio majestatis, nicht aus der der gloria, abgeleitet habe. Er sprang nun wieder auf andere Dinge ab, und fragte Ursin, ob Christus nicht von Anfang an die majestas besessen? Dieser antwortete: Ja, aber erst durch die Auferstehung sey die Menschheit in die majestas aufgenommen worden. Das hätte er nicht einmal zu sagen gebraucht. Die Erhöhung ist einzig und allein aus der Befreiung der Menschheit vom Tode und nicht aus dem Verhältniß der Menschheit zur Gottheit abzuleiten. — Er hätte vielmehr den zweideutigen, unklaren Begriff der majestas gänzlich verwerfen und auflösen sollen. — Doch verbesserte er sich sogleich, und leitete nun wirklich die Beschaffenheit des verklärten Leibes Christi aus dem Begriff des verklärten Menschenleibes überhaupt ab. Corpus Christi nostris corporibus esse simile, consubstantiale, quod ad substantiam et proprietates attinet, quas humanum corpus postulat, also visibile, sensibile; aber verschieden sey Christi Leib von den Leibern der sündigen Menschen auf Erden, nämlich nec morti, nec corruptioni obnoxium, coelesti splendore et gloria ornatum.

Andreä spielte nun auf's h. Abendmahl über, und zog aus der Lehre der Pfälzer die Consequenz, daß sie lehrten, man empfange im h. Abendmahl nur Christi Gottheit oder Geist. Darauf gab Ursin die wichtige Erklärung: Wir lehren nicht, daß wir Christi divinitatem genießen, sed nos etiam virtute sui Spiritus in ipso et nobis habitantis cum vero ipsius carneo et osseo corpore copulari atque uniri [36]); multo

36) Hier sieht man recht deutlich, daß gerade das Interesse, die reale Vereinigung mit dem realen Leib und Blut Christi zu retten, es war, welches die Pfälzer zu ihrer materialistischen Ansicht vom verklärten Leibe bewog. Die Würtemberger durften von einem wahrhaftigen Genuß des wahren Leibes und Blutes Christi eigentlich gar nicht reden, da sie diesen Leib in einen völlig substanzlosen Schemen aufgelöst hatten. Die Wahrheit lag in der Mitte. Es mußte einerseits die Einheit

quidem arctius, quam corporis nostri membra cum capite unita copulataque sunt.

Auf das Begehren der Würtemberger [37]) wurde das Gespräch über die Ubiquität abgebrochen, und man sprach nun am 15. April über das h. Abendmahl. Hier wurden im allgemeinen zwar nur die längstbekannten Argumente wiederholt; doch dürfen wir einige interessante Punkte des Gesprächs nicht gänzlich übergehen. Andreä begann mit einer contradictio in adjecto. Man müsse die Worte nehmen, ut sonant, nämlich — als Synekdoche! Wenn man einem eine Flasche gebe, in der Wein sey, sage man: „das ist Wein"; so sage Christus, wo er Brod gebe, in dem sein Leib sey: „das ist mein Leib." (Beachten wir auch, auf welche grob-locale Gegenwart diese Erklärung führt). Als Ursin fragte, ob das heiße verba accipere, ut sonant, antwortete Andreä: Wenn eine Frau sich ihr in Windeln gewickeltes Kind bringen lasse, sage sie nicht: Bringet mir das Kind in den Windeln, sondern: Bringet mir das Kind. Ursin antwortete: Si quis verba ita expli-

---

und Realität und Dieselbigkeit und Localität und andrerseits die Immaterialität des Leibes Christi anerkannt werden.

37) Nach Hartm. II, S. 393 wirft Brenz den Pfälzern vor, sie hätten nicht weiter von der Ubiquität handeln wollen. Abermals eine Unwahrheit. Ursin beginnt seine Eröffnungsrede den 15. April mit folgendem Vordersatz: Tametsi hactenus de uno tantum, aut certe non multo pluribus argumentis et rationibus actum est, aliaeque plures rationes atque eae firmae et immotae nobis ad refutandam eam opinionem non defuerunt: verum dominis theologis alterius partis ob caussas a se commemoratas hoc colloquium non placuit prorogari, (folgt nun ein langer Nachsatz.) Den 14. Nachmittags hatte nämlich Andreä geklagt, daß die Zeit mangle, um pro dignitate antworten zu können, und hatte zuletzt in einer langen Rede die Ubiquität ganz verlassen, und auf's h. Abendmahl übergelenkt. Doch erklärte er sich den 15ten nach obiger Eröffnung Ursin's bereit, auch über die Ubiquität noch weiter zu handeln, wenn es die Illustrissimi Principes begehrten. Diese begehrten es aber nicht.

cat, ut non panis ipse, sed in pane aut cum pane sit corpus Christi, is re ipsa fatetur, se nequaquam scriptum, sed sententiam atque explicationem horum verborum sequi. Aeque atque is, qui dicit: Hic cantharus est vinum, nullo tamen modo hoc vult, ipsum cantharum esse vinum, sed in canthare vinum esse. Jam vero vos haec verba: Panis est corpus, eodem quo diximus, modo explicuistis. Ergo: Re ipsa fatemini, verba non ita ut sonant et ad literam intelligenda, sed explicationem verbo Dei consentaneam quaerendam esse. Nun war die Wahl zwischen zwei tropischen Erklärungen, nicht mehr zwischen einer tropischen und einer eigentlichen, und so mußten anderweitige Gründe entscheiden, und Andreä konnte seine Erklärung nicht mehr mit dem Grunde, daß sie nicht tropisch sey, stützen.

Dem zu entgehen, leugnete er, daß *Τοῦτο* „dies Brod" heiße. Es heiße vielmehr: „dies, was hier in dem Brode ist, ist mein Leib", und so brauche man keinen Tropus anzunehmen. Es war das wohl recht hübsch und fein ausgesonnen, aber was wollte der arme Andreä machen, als ihm jetzt Ursin die Worte entgegenhielt: „Dieser Kelch ist mein Blut des neuen Testamentes" —?! Wolle er hier erklären: Das in dem Kelch, oder: „Das in dem Wein des Kelchs, so nehme er ja doch wieder einen Tropus an! Da ihm die Argumente ausgingen, blieben ihm doch die Schmähungen noch übrig, und er erklärte einen jeden für einen homo stultus et rerum imperitus, der nicht einsehe, daß ein solcher Tropus, wie er ihn annehme, eine communis loquendi formula sey. Ursin bemerkte mit Ruhe, daß die Hauptsache die sey, daß Andreä selbst eben doch einen Tropus annehme. Welcher Tropus nun der bessere sey, und sich leichter aus den communibus loquendi formulis erklären lasse, müsse aus anderweitigen Gründen entschieden werden, und die höchste Norm hiebei sey die, welche Erklärung mit den Artikeln des Glaubens vereinbar sey. Nun fing Andreä ein förmliches Gezänk an, und suchte zu behaupten, daß er die Worte doch ad literam nehme. Liest man diesen Theil des Protokolls, so wird man mit

Bewunderung gegen die christliche Ruhe und Sanftmuth Ursin's erfüllt. Als Andreä nun wieder auf die majestas zurücksprang, und die Frage aufwarf, ob diese sichtbar oder unsichtbar sey, so brachen die Fürsten das Gespräch ab, und es wurde [38]) den Würtembergern erklärt, sie seyen übel bestanden, und der Herzog von Würtemberg werde dem Gegentheil geneigter seyn, denn zuvor.

So endete das Maulbronner Gespräch mit einer vollständigen Niederlage der Lutheraner. Der Churfürst von der Pfalz wurde, wie wir schon im vorigen §. gesehen haben, in seiner Ueberzeugung bevestigt. — Uns aber ist dies Gespräch darum wichtig, weil in ihm das ganze Nest von Widersprüchen, in welches die Ubiquitätslehre [39]) verwickelt, am hellsten an's Tageslicht kömmt.

---

38) Hartm. II, S. 392.

39) Es mag hier bemerkt werden, daß die Ubiquitätslehre in der alten Kirche, wo sie ja auftauchte, entschieden als Ketzerei verworfen wurde. Merkwürdig ist eine Stelle des Theodorus Studita über die Bilder. Er legt im zweiten Buche dem Ketzer den Einwurf in den Mund, daß Christus nur bis zu seinem Leiden begrenzt gewesen sey. Nach der Auferstehung sey Christi Leib unbegrenzt, könne also nicht gemahlt werden. Darauf antwortet der Orthodoxe: Christi Leib sey auch jetzt noch begrenzt, und beruft sich auf Joh. 20, 27. Vgl. Walch, Hist. der Ketz. Theil XI, S. 351.

§. 42.

Die Confessionen.

Zwei Elemente standen der melanthonisch-calvinischen Lehre feindlich gegenüber, der Fanatismus der Flacianer und die Ubiquitätstheorie der Würtemberger. In dem ersten konnten wir gar nichts Wahres und Gutes entdecken; der letzteren lag zwar ein Wahrheitsmoment, eine dunkle, unklare aber nicht völlig unbegründete Besorgniß zu Grunde; doch der eigentliche positive Gehalt der Theorie war grundverkehrt, und wenn die Pfälzer Lehre noch Mängel hatte, so stand sie doch gerade in den Controverspunkten vollkommen auf Seiten der Wahrheit.

Wir müssen nun sehen, wie es einer Combination des Flacianismus und der Würtemberger gelang, den Philippismus, d. h. die melanthonische Lehre, in dem größeren Theile von Deutschland zu unterdrücken, und nach unsäglichen inneren Verwirrungen der eignen Partei endlich eine Concordienformel als Resultat der dogmatischen Uebereinkunft zu Stande zu bringen, und hiedurch die lutherische Confession zu begründen.

Wir haben sodann zu sehen, wie die durch diesen Akt ausgeschlossenen Kirchen als reformirte Kirche ihr Abendmahlsdogma symbolisch festsetzten.

Der erste Theil dieser Betrachtung bietet uns wenig erfreuliches dar. Schon das Maulbronner Gespräch hat uns gezeigt, wie die Begründung der praesentia localis durch die Ubiquität, mehr aber noch die Begründung der Ubiquität selber eine künstliche war. Wenn Andreä jeden Augenblick sich selbst widersprach, wie vielmehr mußten erst die verschiedenen Theologen einander widersprechen! Auf den unbefangenen Beurtheiler macht deßhalb auch wirklich die unsägliche Mühe, mit welcher die Concordienformel zu Stande gebracht war, einen an's Komische grenzenden Eindruck. Ein jeder hatte sich wieder seine besondere scholastische Terminologie erdacht; keiner wollte

die des andern gelten lassen; es fand hier nicht eine prinzipielle Entwicklung der Consequenzen aus einer allgemein anerkannten Basis statt; sondern vielmehr das Resultat, zu welchem man gelangen wollte, war allgemein anerkannt, die Wege dahin liefen aber in unsäglicher Verwirrung auseinander, und die Hauptkunst bestand in Transaktionen; man mußte Ausdrücke und Wendungen ersinnen, welche so künstlich gestellt waren, daß ein jeder darin seine Terminologie und Auffassung wiederfinden konnte.

Verfolgen wir, um uns von der Wahrheit des gesagten zu überzeugen, die Geschichte. Wir finden zuerst die Flacianer allein in vergeblichem Kampfe gegen die Philippisten. Der Sieg der letzteren (1573) veranlaßt zunächst die Würtemberger, sich mit den Flacianern zu vereinigen. Jetzt werden die Philippisten gestürzt, aber nun erst zeigt sich die ungeheure innere Zerrissenheit der Antiphilippisten, und nun beginnen die Transaktionen.

Schon Melanthon hatte, als wir ihn das letztemal verließen (1557), von der „rabies theologorum" viel zu leiden. Wäre er kräftig und entschieden aufgetreten, damals wäre vielleicht noch ein Sieg seiner Schule möglich gewesen. Aber er verhielt sich passiv; er ließ alles an sich kommen, ja er wich jeder Gelegenheit eines offenen Bekenntnisses sorgsam aus. Vergeblich ermahnte ihn Calvin zur Offenheit. Derselbe Calvin, dem man Schuld giebt, er habe hinterlistig seine Lehre einschwärzen wollen, schrieb ihm 1554: Scis, annis plus triginta defixos in te fuisse innumerae multitudinis oculos, quae nihil magis cuperet, quam se tibi docilem praebere. Quid? an hodie ignoras, plurimos in ambigua illa, in qua te nimis timide contines, docendi forma pendere? und 1555: Mihi displicet tua ista nimia tarditas, qua non tantum fovetur, sed etiam in dies augetur eorum dementia, quos tam petulanter ruere vides in totius ecclesiae perniciem. Aber Melanthon blieb verzagt. Certo scio, schrieb er 1556 an Regierungsrath Mordeisen, der ihm ebenfalls wegen seines Benehmens Vorwürfe gemacht hatte [1]), veritatis defensionem in hoc

1) Bei Galle, S. 445.

articulo aulam vestram non toleraturam. Malo itaque non inchoare, quam inchoatam jusso vestro cum veritatis praejudicio deponere. Aber Calvin hatte Recht, und Melanthon hatte Unrecht. Würde er ein offenes Bekenntniß gewagt haben, Schaaren von Theologen wären ihm zur Seite gestanden; eine ungeheure Menge in Deutschland würde auf ein solches Auftreten des ersten unter den noch lebenden deutschen Reformatoren gewartet haben. Er konnte ein Religionsgespräch verlangen; sollte dann, was zu Maulbronn möglich wurde, in Sachsen unmöglich gewesen seyn? Wäre es so undenkbar, daß der Churfürst von Sachsen überzeugt worden wäre? Die Waffen vor dem Kampfe streckend, hat noch Niemand eine Schlacht gewonnen. Doch selbst wenn der Churfürst sich nicht hätte überzeugen lassen, wenn er die ganze philippistische Schule, den Meister an der Spitze, vertrieben und verjagt hätte — würde nicht Ein Schrei des Unwillens sich erhoben, würden Pommern, Pfalz, Anhalt und viele andere Fürsten dies geduldet haben? Und wenn sie es geduldet hätten, würde nicht Melanthon in Heidelberg und hundert anderen Orten mit offenen Armen aufgenommen worden seyn, und hätte nicht gerade hiedurch das volle Gewicht des Sieges sich auf die Seite geschlagen, wo Melanthon's Name stand? Er aber machte sich selber zu einer Null, und als er im Frieden die Augen geschlossen, erbte leider seine quietistische Maxime auf seine Schüler fort.

Diese theilten die Lehre Melanthon's, sprachen dieselbe auch noch 1561 in einem von den siebenbürgischen Kirchen geforderten Gutachten ziemlich unverhohlen aus, und schon 1559 waren mehrere Hauptschriften Melanthon's, worin seine Abendmahlslehre, so klar als er selber sie überhaupt ausgesprochen, enthalten war, unter dem Titel **Corpus doctrinae christianae** (gewöhnlich Corpus Misnicum genannt) unter Vollmacht des Leipziger Consistoriums abgedruckt und vom Churfürsten August bestätiget worden. Aber schon 1562 wurde diesem von Seiten Heßhusen's Verdacht gegen seine Theologen beigebracht, namentlich weil **Paul Eber** sich seines verstorbenen Lehrers gegen eine elende Schmähschrift Heßhusen's ange-

nommen hatte. Die beiden melanthonisch gesinnten Staatsbeamten Krakau und Peucer riethen, jetzt offen aufzutreten; aber die Theologen waren nicht dazu zu bewegen, sondern setzten auf Schloß Eulenburg eine Vertheidigungsschrift auf, worin sie ihre Ansicht künstlich verdeckten, und Eber sprach sich vollends in seinem „Unterricht und Bekenntniß vom h. Sacrament" (1563) so zweideutig und verblümt aus, daß selbst die Flacianer Wigand und Weller ihn für orthodox in ihrem Sinne hielten. Noch unredlicher verfuhren diese Theologen im Jahre 1564, als ihnen ein Gutachten über den Heidelberger Katechismus abgefordert wurde. Wollten sie redlich handeln, wie es Christen geziemt, so mußten sie denselben billigen, und somit freilich offen bekennen, daß sie mit den Pfälzern einverstanden seyen. Dem zu entgehen, sannen sie auf ein Mittel, den Heidelberger Katechismus verwerfen zu können, ohne zugleich die Lehre desselben, die ihre eigne Ueberzeugung war, aufzugeben. Sie legten nämlich dem Heidelberger Katechismus eine Lehre unter, die derselbe nicht enthält; sie interpretirten die Lehre von einer geistigen Nießung im imaginären Sinn in denselben hinein. Ein sehr edles Verfahren, auf Kosten der Pfälzer Glaubensgenossen sich aus der Klemme zu ziehen! Ein solches Verfahren konnte auf die Dauer keinen Segen bringen, wenn schon für den Augenblick günstige Umstände eintraten.

Peucer gelangte zu hohem Ansehn und Einfluß im Staate. Ein Gespräch zwischen den philippistischen Theologen Chursachsens und den Flacianern der herzoglich sächsischen Länder zu Altenburg (1568) gehalten, blieb ohne Erfolg, weil man sich nicht einmal über die Form des Gespräches vereinigen konnte, und nun verbot der Churfürst alles Polemisiren gegen die Wittemberger, und erhob das Corpus Misnicum förmlich zum Ansehn eines symbolischen Buches. Nachdem auch ein Angriff des braunschweigischen Theologen Selnekker (1570) abgewiesen war, edirten die Wittenberger (1571) einen neuen Katechismus, der an die Stelle des Katechismus Lutheri treten sollte, und sprachen darin nicht sowohl die melanthonische Lehre aus, als daß sie die Differenz zwischen der melanthonischen und lu-

therischen Lehre verschwiegen [2]). Die Jenenser und Braunschweiger Theologen, Selnekker an der Spitze, griffen diesen Katechismus sogleich heftig an; der Churfürst August ward abermals mißtrauisch; doch gelang es den Wittenbergern noch einmal, den wahren Thatbestand zu vertuschen. In der Wittenberger Grundfeste vertheidigten sie den Katechismus, und beschuldigten ihre Gegner des Eutychianismus; im Consensus Dresdensis, wo es galt, nicht vor den Gegnern, sondern vor dem eignen Landesherrn sich zu vertheidigen, spielten sie wieder das alte Spiel, und vertuschten ihre Ueberzeugung auf eine wahrhaft unwürdige Art. Denn zuerst adoptirten sie Luther's Ausdrücke, jedoch mit Hinweglassung der eigentlichen Spitze [3]), dann aber fügten sie eine Exegese bei, wodurch alles einen melanthonischen Sinn erhielt [4]). Der Churfürst ließ sich beruhigen, und als er nach dem Tode von Herzog Wilhelm (1573) als Vormund auch über das herzogliche Sachsen zu regieren hatte, forderte er von den dortigen Theologen eine Beitrittserklärung zum **Cons. Dresd.**, und jagte alle, die sich weigerten, also die ganze flacianische Partei — zuerst Flacius selber und Wigand, welche 1567 von Herzog Johann Wilhelm aus einem frühern Exil waren zurückgerufen worden — zum Lande hinaus.

Dieser Sieg der Philippisten war aber nicht von langer

---

2) (S. Coena) est communio sanguinis et corporis Domini nostri Jesu Christi, sicut in verbis evangelii instituta est; in qua sumtione filius Dei vere et substantialiter adest, et testatur se applicare credentibus sua beneficia.

3) „Daß Christus im Sacrament wahrhaftig, lebendig, wirklich und wesent„lich gegenwärtig sey, und zwar dermaßen, daß er uns seinen wahren „Leib, am Kreuz für uns hingegeben, und sein wahres für uns vergosse„nes Blut mit dem Brod und Wein darreiche."

4) „Wodurch Christus uns bezeuget, daß er uns zu seinen Kindern an„nehme, und zu Gliedern seines Leibes mache, uns von unsern „Sünden durch sein Blut reinige, und wahrhaftig und kräftig in uns „wohnen wolle."

Dauer. Die Flacianer erhielten jetzt an den Würtembergern Bundesgenossen.

Bisher hatten Brenz und Andreä mit den Flacianern nicht bloß nicht übereingestimmt, sondern in heftigem Streit gelebt, und waren (1569—70) von den Jenensern in drei fulminanten Schriften als Irrlehrer angegriffen worden. Die Verschiedenheit Andreä's von den Flacianern zeigte sich dann besonders auch im Anfang seines Concordienwerks. Er hatte den, fast abentheuerlichen, Plan gefaßt, die ganze Menge theologischer Parteien, die über die Dogmen von der Erbsünde, dem freien Willen, den guten Werken, dem Gesetz und den Sacramenten sich gebildet hatte, auf Eine Lehrformel zu vereinigen, und zwar so, daß auch die Philippisten in diesen Friedensbund mit aufgenommen werden sollten. Dies zu erreichen, hatte er vier Artikel [5]), einstweilen mit Weglassung des Dogmas vom Abendmahl bloß über die übrigen Punkte, aufgesetzt, und reiste nun mit diesen Artikeln (1569) in der Welt herum, und warb um Anerkennung. Waren erst Alle, die Philippisten eingerechnet, über diese Punkte im Klaren, so hoffte er dann auch über das Nachtmahl eine Vereinigung zu Stande zu bringen. Allein die Niedersachsen, bei welchen er im ganzen auf mehr Milde, als bei den herzoglichen Sachsen (den eigentlichen Flacianern) gerechnet hatte — selbst sie zeigten gegen die Wittenberger eine so tiefgewurzelte Erbitterung, daß sie sich nicht dazu verstanden, seine sehr scharf gestellte positive Darstellung der Lehre anzunehmen, wenn nicht auch noch ausdrückliche Verdammungen aller Anderslehrenden, wenn nicht der Thesis die Antithesis beigefügt würde. So hofften sie den Wittenbergern den Beitritt unmöglich zu machen. Flacius vollends und Heßhusen und die Jenenser wollten von einem Friedensvergleich gar nichts hören.

Dieser Erfolg würde die Spannung zwischen Andreä und den Flacianern wohl nur vermehrt haben, wenn nicht nunmehr zwei Umstände der ganzen Sache eine andere Wendung gegeben hätten. Der

5) Siehe dieselben bei Planck, VI, S. 381.

eine war der, daß die Wittenberger ebensowenig auf seine Vorschläge eingehen wollten, als die Flacianer. Zwar hatten sie sich endlich dazu verstanden, auf dem Zerbster Convent, der auf seine Veranlassung unter Beiseyn der Niedersachsen gehalten wurde (1570) nur die Augsb. Conf., Apologie, Katechismen Luther's und schmalk. Artikel und nicht auch das Corpus Misnicum den Verhandlungen zu Grunde zu legen; aber nachdem nun Andreä endlich mit Noth eine Approbation seiner Artikel durchgesetzt hatte, erklärten die Wittenberger plötzlich hinterher, daß sie sich doch nur insoweit an dieselben zu halten gedächten, als sie mit dem Corpus Misnicum übereinstimmten. Da war nun das ganze Gewebe wieder zerrissen; Andreä fühlte sich tiefgekränkt, und sah von diesem Augenblick an ein, daß es eine Unmöglichkeit seyn würde, die Wittenberger mit in sein Concordienwerk herein zu ziehen. Er beschloß, auf sie keine Rücksicht mehr zu nehmen, und sich vielmehr enger an ihre sämmtlichen Gegner anzuschließen, um diese zu einer Einheit zu vereinigen. — Der andere Umstand, welcher ihn hierin bestärkte, war der Sieg, den die Wittenberger über die Flacianer davongetragen hatten; denn sowohl die Vertreibung der letzteren, als die Offenheit, mit der von nun an die Wittenberger die calvinisch-melanthonische Lehre zu bekennen anfingen, mußte ihn mit Besorgniß und Bestürzung erfüllen, und zu engerem Anschluß an die gemeinsamen Gegner derselben veranlassen.

Im Jahre 1573, dem Jahre des Sturzes der Flacianer, faßte er den Plan, eine allgemeine Konföderation gegen die Wittenberger zu Stande zu bringen. In „sechs Predigten", die er drucken ließ, setzte er Thesis und Antithesis scharf aus einander, griff die Wittenberger an wegen ihrer Opposition gegen die Ubiquität als „Ketzer" und „die in die arme Jugend Gift pflanzen wollten" und „dem Zwinglianismo den Weg öffneten", auch „viele Jahre her zu dem ärgerlichen Zwiespalt Ursache gegeben", und schickte diese Predigten an Chemnitz, Chyträus und die übrigen niedersächsischen Theologen. Auf deren Wunsch faßte er sodann den Inhalt derselben in eine kurze Explicatio controversiarum zusammen. Ehe deren Annahme all-

gemein bewirkt war, erfolgte nun der plötzliche Sturz der Philippisten.

Diese waren endlich — um mehrere Jahrzehende zu spät! — offener, doch auch selbst jetzt noch auf Schleichwegen, mit ihrer Ansicht hervorgetreten. Heimlich und anonym gaben sie 1574 eine Schrift: **Exegesis perspicua controversiae de Coena Domini,** zu Leipzig heraus, worin die calvinische Abendmahlslehre unzweideutig und bestimmt ausgesprochen war. Sie hofften, diese anonyme Schrift solle den Churfürsten überzeugen. Aber sie hatten die antiphilippistische Partei nun viel zu mächtig werden lassen. Es war nun nicht mehr bloß ein Haufe fanatischer Flacianer, der über diese Schrift Zeter schrie; die ganze mächtige antiphilippistische Coalition, wie sie jetzt sich gebildet, erhob sich. Der Churfürst wurde bestürzt; er verordnete eine Untersuchung; die Entdeckung, daß seine Theologen, die sich bisher stets als Lutheraner vor ihm angestellt hatten, die Verfasser seyen, brachte ihn in Wuth; Wiedebram, Pezel, Cruciger und Moller wurden auf die Pleißenburg gebracht, bis sie neue, zu Torgau von Mirus aufgesetzte, Artikel unterschrieben, und dann verbannt; über die Hauptschuldigen aber: den Kirchenrath Stößel, den Geheimerath Krakau, den Leibarzt Peucer und den Hofprediger Schütz wurde der Kriminalproceß verhängt. Schütz und Peucer schmachteten zwölf Jahre im Kerker; Stößel erlebte nicht einmal mehr seine Wiederbefreiung, und der unglückliche Krakau wurde, nachdem bereits ein Theil seiner Gefangenschaft verstrichen war, man weiß schlechterdings nicht aus welchem Grunde, der Folter unterworfen, und starb in Folge der auf ihr ausgestandenen Peinigungen und Qualen.

Warum macht man gerade von Servet ein solches Geschrei? —

Nun nach dem Sturze der Philippisten stand dem Concordienwerk Andreä's kein äußeres Hinderniß mehr im Wege. Aber jetzt zeigte sich nun erst die ungeheure innere Verschiedenheit und Zerrissenheit der Parteien, die bisher durch das negative Element, durch die gemeinsame Feindschaft gegen die Philippisten, waren verbunden gewesen.

Diese Verschiedenheit betraf theils die Gesinnung überhaupt und den größeren oder geringeren Grad von Erbitterung, theils das Dogma selber. In der ersteren Beziehung unterschieden sich die eigentlichen Zeloten, welche nicht allein Melanthon's Lehre sondern auch die Pietät gegen sein Andenken verwarfen, und die gemäßigten Orthodoxen, welche mehr eine scharfe Feststellung der positiven Lehre, als eine ausdrückliche Verdammung der Andersdenkenden wünschten, und namentlich Melanthon's Andenken unangetastet wissen wollten. Doch schon hier lassen sich wieder viele Abstufungen bemerken. In dogmatischer Beziehung aber gingen vollends auch die ersteren weit auseinander. Wir wollen nur mit einigen wenigen Hauptdifferenzen uns bekannt machen.

Was die exegetische Begründung der Abendmahlslehre betrifft, so waren schon zu Maulbronn die Würtemberger von Luther abgewichen. Dieser hatte τοῦτο durch „dies Brod" erklärt; jene faßten τοῦτο unbestimmt, als „dies Ding, was ich im Brode euch reiche". Nun machte Chemnitz in seiner Explicatio de duabus naturis (fol. 480) die alte Erklärung Luther's wieder geltend; Schmidlin dagegen in seiner Epitome colloquii Maulb. (fol. 65) erklärte Chemnitzen's Exegese für „calvinistisch." So groß also war die Einigkeit in der exegetischen Grundlage! Wie wunderbar, daß man im dogmatischen Resultat so einig war.

Aber freilich war man es auch hier nur in den Wörtern, nicht in der Sache. Denn was die Gegenwart Christi im Brode betrifft, so haben wir uns früher schon überzeugt, daß die eigentlichen Eiferer durchaus eine locale Gegenwart, eine förmliche Consubstantiation, annahmen. Wir erinnern uns an den Ansbacher Streit über die Verdaulichkeit des Leibes Christi. In Hildesheim wurde Superintendent Kragius abgesetzt und verbannt, weil er eine zur Erde gefallene Hostie anstatt erst vor ihr niederzufallen und sie zu küssen und neu zu consecriren, bloß von der Erde aufgehoben und dem Communicanten gereicht hatte [6]. Das Volk zu Hildesheim wurde ange-

---

6) Galle, S. 450.

halten, Barthaare, an denen ein Tropfen Weines hängen geblieben war, auszuraufen und aufzubewahren; ebenso schnitt man, wenn ein Tropfen auf ein Kleid gefallen war, die betreffende Stelle aus, und in Breslau kratzte man sogar die Erde auf, wohin ein Tropfen gefallen war. Diese Ansicht war von der Transsubstantiation nur in dem völlig unwesentlichen Punkte verschieden, daß man lehrte, daß neben Leib und Blut Christi auch noch die Substanz von Brod und Wein zurückbleibe; die Gegenwart des Leibes Christi selbst war aber schlechthin local und der Genuß kapernaitisch.

Ganz anders faßten Brenz, Andreä und Chemnitz die Gegenwart auf. Sie wehrten sich auf das bestimmteste gegen eine locale Gegenwart und ein kapernaitisches Essen. Es lag ihnen eigentlich doch nur an der actio in actione; in Betreff Brenzen's vergleiche man den vorigen §; auch Chemnitz schreibt in seiner explicatio de duabus Christi naturis (1570): **Jam vero habemus expressum verbum et specialem promissionem, peculiari ac certa institutione et quidem testamentaria ordinatione a Filio Dei sancitam, quod in actione Coenae hic in terris velit corpore et sanguine suo adesse.** Und wenn diese Theologen nun gleichwohl auf den Wörtern: „Gegenwart im Brod, mündliches Essen“ bestanden, so geschah es allein, weil sie die adäquateren Termini der Calvinisten mißtrauisch mißverstanden, und meinten, so wie man Brod und Wein Pfänder nenne, betrachte man sie nur als Pfänder einer überhaupt und durch menschliche Glaubensthat stattfindenden, auch wohl gar nur imaginären Einheit mit Christo, wobei Christus im Himmel bleibe; und nicht als Pfänder eines gleichzeitigen, realen, von Christo ausgehenden Mittheilungsactes. Den letzteren glaubten sie nur durch die Ausdrücke „Gegenwart im Brod“, „mündliche Nießung“ retten zu können. Sie hielten die von Luther gegen Zwingli gebrauchte Form, in der sich ein wahrer Gedanke in einer schiefen Auffassung aussprach, für die einzig sichere, um die Lehre von einer imaginären Gegenwart Christi im Gedanken des Communicanten, welche sie fälschlich den Calvinisten Schuld gaben, abzuwehren.

Und doch sahen sie und viele andere Theologen sich genöthigt, jener krassen Lehre der Zeloten ebenfalls vorzubauen. Sie thaten dies, indem sie erst die Gegenwart im Brode behaupteten, dann aber scholastische Restrictionen beifügten, die im Grunde wieder auf die (wirkliche) Lehre Calvin's von der actio in actione zurückführten.

Diese Procedur finden wir schon in den Articulis de coena Domini, welche von Andreas Musculus verfaßt und vom Markgrafen Georg von Brandenburg den Predigern seines Landes zur Unterschrift vorgelegt, und 1576 von Lambert Danäus mit einer Widerlegung anonym herausgegeben wurden [7]. Art. 1: Christus ipse praesens in terris praebet suum corpus praesens, non absens, non remotum, non certo loco affixum in coelo, sed verum, substantiale et naturale, et sanguinem suum verum, in pane et vino, sumentibus tam dignis quam indignis. Art. 4: Die unio des Leibes Christi mit dem Brode sey incomprehensibilis, non personalis, non naturalis neque formalis, sed sacramentalis et supernaturalis. (Was ist das anders als eine dynamische Aneinanderknüpfung, so daß man mit dem Brode zugleich den Leib Christi empfängt? Danäus giebt denn auch diesen ganzen Artikel mit Freuden zu.) Art. 5: Non includi corpus Christi in panem localiter, sed praesentia rationi incomprehensibili, reali ac substantiali. (Was bleibt aber von der praesentia realis im Brode übrig, wenn die Localität abgezogen wird? Wahrlich doch nichts anderes, als die Präsenz des Aktes im Akt! Christus ist nicht local im Brode gegenwärtig, ist aber doch real beim Brode gegenwärtig — für wen anders, als für den Communicanten? Wozu dann aber noch die reale Gegenwart im Brode behaupten? Warum nicht offen die Gegenwart im Akte, die Gegenwart im Communicanten, zugestehn? Treffend bemerkt Danäus: Manifeste ἀσύστατα hic articulus continet, nimirum aliquod corpus alicubi realiter et substantialiter praesens esse, ubi tamen loca-

---

7) Auf der Erlanger Bibliothek. — Vgl. darüber Hosp. II, 353 b.

liter non sit. Was ist denn das für eine Gegenwart an einem Orte, wo man nicht wirklich local zugegen ist? Offenbar ist es eben keine Gegenwart an dem Orte, sondern irgend eine andre Gegenwart, z. B. eine Gegenwart im Akt. Dieser Artikel erinnert an jenes in den beiden ersten Provincialbriefen Pascal's erzählte Verfahren!) Art. 6: Non novum corpus fingi, neque corpus de coelo verborum sono detrahi, sed vivum, verum, naturale ac substantiale corpus Christi in coena praesens realiter et substantialiter statui. (Wohl dann; wenn Christus nicht durch die Medien des Raumes herab vom Himmel kömmt, so findet jene illocale, superlocale, allmächtige Mittheilung statt, die Calvin gelehrt hatte!) Art. 7: Itaque sine omni imaginatione corporis distractionis, alterationis et coinquinationis in nobis atque capernaitica laniena. (Will man diese Consequenzen nicht, so verzichte man doch ehrlich auf die Prämissen. Frustra enim, sagt Danäus, distractionem etc. sibi objici posse metuerent, nisi localem et corporalem praesentiam contineret naturalis ista, quam inducit, corporis praesentia.) Der actus in actu wird endlich ganz klar ausgesprochen art. 9: Ille panis manducatur, cum quo vere et substantialiter adest et exhibetur corpus Christi. Art. 11 bestimmt sodann, daß das Brod nicht anzubeten sondern discretione et reverentia aliqua dignum sey. So wird mit der einen Hand weggenommen, was mit der andern hingestellt worden. Und es hat nun keinen Sinn mehr, sondern ist reiner Eigensinn, wenn nach allem so eben gesagten in art. 12 nun zugefügt wird, das Brod sey kein signum aut pignus corporis Christi, sed ipsum corpus Christi, und dies corpus sey sigillum fidei et spiritualis manducationis. Denn sogleich in den folgenden Artikeln heißt es wieder, es gebe zweierlei manducatio spiritualis, erstlich manducatio fidei, quae in vere credentibus est continua, und manducatio corporalis in coena, quae et ipsa recte spiritualis dicitur. Diese letztere ist ja durch art. 5 und 9 so bestimmt, daß alles am Ende auf die calvinische Lehre — nur auf den sonderbarsten Umwegen — hinauskömmt! Und wenn nun

art. 18 und 19 gesagt wird, nicht der Glaube, sondern die in den Einsetzungsworten gegebene Verheißung rufe jene praesentia hervor, so stimmt auch dies, zwar nicht mit der den Calvinisten fälschlich Schuld gegebenen, wohl aber mit ihrer wirklichen Lehre überein.

Wenden wir uns nun zu den inneren Differenzen der Antiphilippisten in Betreff der Ubiquität. Da begegnet uns vor allem Eine Hauptdifferenz. Während Brenz und Andreä die Ubiquität als ein wesentliches Fundamentaldogma und jede Abweichung von demselben als Nestorianismus betrachteten, mußte ihnen das Sonderbare begegnen, daß der orthodoxeste aller Orthodoxen, der Eiferer unter den Eiferern, Heßhusen, diese kunstvoll ausgesponnene Theorie für eine völlig überflüssige, zur Vertheidigung der realen Gegenwart unnöthige, und aus der heil. Schrift schlechterdings nicht zu erweisende Künstelei erklärte, und die Herren tadelte, daß sie ein in sich selbst gewisses Dogma auf ein so morsches Fundament stützten und dadurch selber zweifelhaft machten. In seiner Verae et sanae confessionis de praesentia corporis Christi pia defensio [8]) sagt er im Kap. de ubiquitate, er würde zwar die Ubiquität nicht aus dem Grunde, wie die Calvinisten, verwerfen [9]); doch fährt er fort: Jam vero intelligo, a me flagitari, quid de ubiquitate ut vocant personali sentiam; video enim de ea nunc atrox moveri certamen. Ne igitur adversarii criminentur, dissimulasse me hunc nodum: coram ecclesia Dei, non dico sententiam meam exponam, sed ignorantiam meam profitebor. Ingenue enim et absque omni simulatione testor, me nulla cogitatione assequi posse, quae vel qualis sit haec quae dicitur personalis ubiquitas, neque etiam satis firma scripturae fundamenta invenio, ex quibus

---

8) Erphordiae. Esaias Mechlerus excudebat. M. D. LXXXIII. Die Schrift ist nicht paginirt.

9) Er giebt diesen Schuld, sie dächten bei der Ubiquität an eine locale Ausdehnung im Raum, während doch Gott selbst nicht local allgegenwärtig sey. Wir haben aber vielmehr gesehen, daß gerade die Pfälzer es waren, die zu Maulbronn letzteres urgirten!

indubie colligere ausim, corpus Christi esse ubique vel replere coelum et terram. — Ego nos puto prudentius facturos, si non progrediamur ulterius, quam quousque verbi divini lux nos praecedit. — Certe majestas carnis Jesu Christi universam vim humani ingenii longe excedit. An non in coelis plurima existunt, quae nec humano sermone explicari, nec mente humana comprehendi queunt? Abstineamus igitur ab illa temeritate vel adfirmandi vel negandi aliquid de rebus coelestibus absque expresso Dei verbo. Corpus Christi praesens esse, ubicunque Coena sacra administratur, Christi verbis patet. — Observandum est, Calvinistarum (!) rixam de ubiquitate prorsus alienam esse ab hac controversia de praesentia corporis etc. in coena. — Neque sane ex unione personali duarum naturarum in Christo, vel ex translatione corporis Christi ad dexteram recte concluditur, panem eucharistiae esse verum corpus Jesu Christi; alioquin quorsum coenae institutione fuisset opus, si ea ex articulis quos dixi pependisset? Heßhusen nahm deshalb nur eine Fähigkeit des Leibes Christi an, an mehr als einem Orte gegenwärtig und unumschrieben zu seyn, wann er wolle.

Hierin standen ihm Chemnitz und Selnekker am nächsten. Auch diese behaupteten [10], Christi carnem reali et essentiali praesentiae modo praesentem esse, non quidem ubique, sed ubicunque et quandocunque vult Christus; sie nannten dies nicht ubiquitas, sondern multivolipraesentia.

Anders Brenz und Andreä sammt den übrigen Würtembergern. Diese lehrten, wie wir schon weitläufig gesehen haben, Christi menschliche Natur sey der possessio nach schon von der Empfängniß an, der patefactio nach von der Himmelfahrt an ubique.

Eine dritte Modification findet sich in den obenerwähnten Brandenburger Artikeln. Hier lesen wir im zweiten Kap. art. 5:

10) Chemnitz in der Explic. de duabus naturis, Selnekker in seiner Confutatio Bezae 1571.

Non dari locum, in quo sit Filius Dei secundum divinam naturam, ut ibi non sit Filius hominis secundum humanam naturam et ante et post ascensionem, und Art. 6 heißt es, Christus war vom Augenblick der Empfängniß an nullis necessitatibus localitatis physicae subjectus, nec ullis locorum terminis inclusus aut locorum angustiis necessario circumscriptus. Und art. 7: non locorum mutatione nunc hic nunc alibi est et de loco in locum transfertur, und art. 8: Jesus sey vom Augenblicke der Empfängniß an nullis locorum circumscriptionibus subjectus, sondern mit seinen beiden Naturen überall bei uns gewesen, und art. 9: Christi corpus coelum et terram implet. Hier wird schon die Empfängniß als der Anfangspunkt der wirklichen Ubiquität gesetzt, und diese als locales Ueberallseyn gedacht. Das ist nun freilich nicht bloß eutychianisch, sondern doketisch. Der sichtbare Leib, in welchem Jesus von den Jüngern gesehen wurde, wird hier zur bloßen Erscheinung. Demgemäß hat hier die Himmelfahrt auch nicht die Bedeutung, wie bei Andreä; sie ist nicht der Punkt, von wo an Christus die Ubiquität die er zuvor nur possessione hatte, auch patefactione ausübte; sondern (Kap. 3, Art. 6) Christi ascensio nihil est quam visibilis disparentia, subductio ab oculis, discessio ex mortalium vita, evanescentia ex oculis. Zuvor schon war Christi Menschheit überall, erschien aber nebenbei noch sichtbar an einem Ort; jetzt hörte diese nebenherspielende Sichtbarkeit auf [11]). Art. 10 wird noch ausdrücklich bemerkt, wo immer Jesus in den Evangelien von seinem Daseyn oder Weggehn rede, spreche er nicht de ipsa essentiae praesentia, sed de modo praesentiae (von der sichtbaren oder unsichtbaren Art seines, an sich gleichbleibenden, Daseyns). Und Kap. 4 wird auch von der sessio ad dexteram gesagt, daß sie immer, und nicht erst von der Himmelfahrt an, stattfand, sondern die Himmel-

---

11) Die übrigen Artikel des dritten Kapitels richten sich gegen die ref. Lehre Christum de loco in locum ascendisse. Dieser sechste, zusammengehalten mit Kap. 2, Art. 5 — 9, schließt aber nicht bloß das reformirte „in locum", sondern selbst das brenzische „de loco" aus.

fahrt nur eine „evanescentia seu disparentia quaedam“ gewesen sey, und daß (art. 6) schlechthin der Satz gelte: Ubicunque est pater, ibi quoque est filius hominis.

Ueber diese wirklich Schauder erregende Lehre bemerkt Danäus mit Recht, daß hier Christi incarnatio zu einer bloßen symbolica carnis nostrae assumtio, und Christi Leiden unbedingt zu einem Scheinleiden werde, da nicht die wahre Substanz des Leibes Christi, sondern dessen zufällige sichtbare Apparition gelitten habe. Er hätte noch hinzufügen können, daß gerade das Abendmahl hiebei zum bloßen Schauspiele werde, da Christi Leib außer demselben an allen Orten local — in demselben aber (nach Kap. I. Art. 5) nur illocal gegenwärtig ist!

So standen also drei einander widersprechende Ansichten über den Leib Christi nebeneinander, die Multivolipräsenz, die mit der Himmelfahrt beginnende continuirliche illocale Ubiquität und die mit der Empfängniß beginnende locale Ubiquität.

Es war dies schon Verwirrung genug. Aber die Verwirrung ward dadurch noch größer, daß man auch in der Art der Begründung dieser Theorien auseinander ging. Und dies nicht etwa nur so, daß den drei Theorien drei Deduktionsarten entsprachen; nein, sondern auch die Anhänger ein und derselben Theorie gingen in der Deduktion aus einander, und wiederum trafen einzelne Anhänger verschiedener Theorien in einer und derselben Deduktionsart zusammen.

So trafen gerade die zwei divergentesten Parteien, Heßhusen und der Verfasser der Art. Marchici Andreas Musculus, darin zusammen, daß beide eine grob eutychianische Ansicht vom Leibe Christi ihren Ansichten zu Grunde legten. Sie beriefen sich nicht etwa auf eine Mittheilung der Idiome der einen Natur an die andere, wobei dann doch dem Scheine nach die wahre Menschheit gerettet blieb; sondern behaupteten von vorneherein: Christi Leib sey den Leibern der übrigen Menschen von vorneherein ungleich gewesen. Aliam esse rationem corporis Christi, quam nostrorum corporum, sagen die Articuli (II. 3). De corpore Christi, quod

contra naturam conceptum et natum est, ex physicis legibus non est statuendum, sagt Heßhusen (im Kap. de naturae hum. proprietatibus). Freilich gehen nun beide wieder in den nähern Bestimmungen aus einander. Heßhusen fühlt den in seiner Behauptung liegenden Eutychianismus, und sucht ihm deßhalb sogleich durch Distinktionen zu entgehen. Vor allem erklärt er seinen Abscheu gegen die portenta Eutychis, und sagt, daß allerdings kein Frommer zweifeln dürfe: Christum ex Maria virgine Deipara adsumpsisse sibi corpus nostro prorsus simile; dann sucht er zu zeigen, wie auch er kein Eutychianer sey. Er distinguirt nämlich proprietates substantiales et accidentales der menschlichen Natur. Jene ersteren habe Christi Leib allerdings besessen, und durch sie sey er dem Leibe der andern Menschen ähnlich geworden; diese aber seyen ihm abgegangen. Wer sieht nun nicht, daß man eine solche Distinktion allerdings machen kann und muß? Hätte Heßhusen zu den accidentellen Eigenschaften genau diejenigen gerechnet, welche von der Knechtschaft unter dem Tode herrühren — als Sterblichkeit, Leidensfähigkeit, gröbere Materialität des Leibes u. s. w. — so würde er recht gehabt haben, diese dem Leibe des Auferstandenen abzusprechen; aber freilich würde es ihm auch schwer geworden seyn zu beweisen, daß die Umschriebenheit, Bestimmtheit und Einmaligkeit des Leibes ein Correlat der Sünde und des Todes sey und in der Verklärung wegfalle! Anstatt dessen würfelte er die Eigenschaften des Menschenleibes ganz willkührlich in jene zwei Rubriken hinein, ohne irgend einen Beweis für die Richtigkeit seiner Eintheilung. Als substantielle zählte er auf: constare carne, sanguine, ossibus (also gerade die Materialität!) anima intelligente, non esse ab aeterno, sed esse conditum; als accidentelle: grave esse, deorsum natura ferri, certo loco circumscribi, esse in tempore, esurire, sitire, moveri loco, cruciari, angere animo, esse mortalem, et id genus infinita. Hunger, Umschriebenheit, Durst und zeitliche Seynsform stehen hier in einer Reihe!

Dabei überbot er sich aber noch durch einige Gewaltsprünge. Er sagt einerseits: wenn Christus auch selbst die substanziellen Eigenschaf-

ten (also auch das constare carne et sanguine!) völlig abgelegt hätte (prorsus deposuerit) so würde er nichts destoweniger dennoch sein wahres Fleisch und Blut uns mittheilen können. Das erinnert fast an jenen behexten Thurm, dessen Glocke jede Mitternacht von selber läutete, und selbst dann noch als man den Strick abgenommen hatte; und selbst dann noch als man endlich die ganze Glocke selber aus dem Thurme herausgenommen! — Andrerseits sagt er, cujusvis hominis carnem sine substantiae detrimento posse vel nullo esse loco vel in pluribus locis. So wird aber jene obige Distinktion ganz überflüssig.

So Heßhusen, der hieraus aber, wie bemerkt, nur eine Multivolipräsenz ableitet. Weniger Umstände machen die Articuli Marchici; sie beugen dem Verdachte des Eutychianismus gar nicht aus, sondern fahren nach den Worten: aliam esse rationem corporis ipsius, quam nostrorum corporum [12]), also fort: Christum enim non habere nudum corpus aut carnem alterius cujusdam hominis, sed carnem unitam cum divina natura in unitate personae. Man kann die Meinung des Eutyches kaum schärfer wiedergeben. —

Wenden wir uns nun zu Brenz und Andreä, so finden wir hier eine zweite Hauptart der Begründung, die wir von Maulbronn her schon kennen. Der unklare Begriff der majestas dient hier zur Brücke. Die beiden Naturen bleiben unterschieden, und die menschliche bleibt ihrer Substanz nach endlich und umschrieben bis zur Himmelfahrt. Aber durch ihre persönliche Vereinigung mit der göttlichen erhält sie Theil an der „Majestät", und dieser ihrer Majestät nach hat sie die Fähigkeit, ebenso allmächtig und allgegenwärtig und allwissend zu seyn, als die andere Natur, und diese Fähigkeit ist

---

12) Vgl. das Bekenntniß des Eutyches (449), gelehrt zu haben: τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας, μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν. Den τέλειος ἄνθρ. fügte er so gut bei, als die Ubiquisten; aber durch diesen leeren Schall ließ sich die alte Kirche nicht berücken.

schon eine possessio der Allmacht u. s. w. Bis zur Auferstehung macht sie aber von dieser Fähigkeit keinen Gebrauch (bis dahin ist die göttliche Natur allein allwissend und allgegenwärtig, und die menschliche noch im Wissen und Daseyn beschränkt); nach der Auferstehung macht sie einigen wenigen Gebrauch davon, und erst in der Himmelfahrt tritt sie in die volle „gloria" ein, d. h. in die wirkliche Theilnahme an jenen, die majestas ausmachenden göttlichen Eigenschaften.

Eine dritte Begründungsart ist die von Chemnitz. Er nahm eine immeatio oder περιχώρησις der einen Natur in die andere an, sodaß von der einen sämmtliche Proprietäten der andern ausgesagt werden konnten, und nicht bloß ausgesagt, sondern ihr auch real zukamen. Es ist dies der Keim der nachherigen Lehre von der communicatio idiomatum. Diese Lehre ist der Form nach weit weniger künstlich als die des Brenz, dem Wesen nach aber noch viel unverständlicher. Was soll es heißen: a tempore susceptae carnis omnia, quae erant Deitatis, in hominem demigrasse, immeasse, effusa esse — ? Was kann man sich unter diesen bildlichen Ausdrücken denken? Was anders, als eine Vermischung der Naturen? Denn Chemnitz unterscheidet nicht einmal zwischen substantiellen und accidentellen Proprietäten, sondern läßt die eine Natur schlechterdings an allen Eigenschaften und Attributen der andern Theil nehmen. Wenn er dann noch behauptet, der Substanz nach blieben beide doch getrennt, so ist dies ein bloßer leerer Schall, und der subtile Eutychianismus äußert sich doch deutlich genug in dem offen ausgesprochenen Monotheletismus. Denn das sagt Chemnitz ganz offen, daß alle Handlungen Christi θεανδρικαὶ seyen, und verwirft die Bestimmung, daß ihm etliche Handlungen nach seiner Gottheit, etliche nach seiner Menschheit zugekommen seyen (eine Bestimmung, deren richtigen, wahren Sinn wir früher z. B. oben Theil II S. 247 ff. besprochen haben.) —

Nun denke man sich die dogmatische Verwirrung, welche damals herrschte. Die bedeutendsten Theologen gingen schon was die Ubiqui-

tät betrifft, in Begründung und Resultat bunt auseinander [13]), ja es widersprach fast ein jeder sich selbst [14]). Letzteres geschah aber besonders in der Anwendung, die man von der Ubiquität auf die Abendmahlslehre machte. Denn sobald man mit Brenz und Musculus eine perpetuirliche Ubiquität annahm, so bewies man zuviel; Christi Leib müßte dann in jedem Brode seyn, nicht bloß in der Hostie des Abendmahls; und so bedurfte man erst wieder eines weiteren Auskunftsmittels, nämlich einer Combination der Ubiquität mit der Multivolipräsenz, wonach Christus zwar überall ist, aber dann da, wo er will, nämlich im Abendmahl, noch auf eine besondere Art zu seyn vermag.

Man glaube nun aber ja nicht, daß mit dem obigen der ganze Reichthum der Verwirrung, welche im antiphilippistischen Lager herrschte, beschrieben und erschöpft sey! Es sind dies vielmehr nur ein paar flüchtig herausgegriffene Beispiele, die sich auf den ersten Blick darboten. Wollte man sich die unfruchtbare Mühe geben, und erst noch in der Legion der minderbedeutenden Streitschriften anderer Theologen jener Zeit, und in den zahllosen Censuren, welche die Concordienformel in der Periode ihrer Geburtswehen erlebt hat, weiter forschen, man würde noch zahlreiche Variationen dieses unerquicklichen Themas aufzufinden vermögen.

Diese Thatsache ist nicht so ganz unwichtig Bis heute zu haben die Reformirten von manchen Lutheranern den Vorwurf hören müssen,

---

13) Wir bemerken folgende Verschränkungen.

	Brenz	Chemnitz	Heßhusen	Musculus
Resultat	illoc. Ubiquit. post ascens.	Multivolipräsenz ab initio		loc. Ubiquit. ab initio
Begründung	aus der majestas	aus der περιχώρησις oder Mittheilung aller Eigenschaften.	aus der Ungleichheit des Leibes Christi mit den Leibern der andern Menschen.	

14) Z. B. Chemnitzens περιχώρησις würde consequent nicht auf die Multivolipräsenz, sondern auf die ubiquitas ab initio führen.

sie seyen Nestorianer, und der „Irrthum" über die Person Christi bilde das innere Prinzip ihrer „irrthümlichen" Abendmahlslehre. Darauf kann man getrosten Sinnes die Antwort geben, daß die Lutheraner bis Anno 1577 selbst noch nicht wußten, was sie von der Person Christi halten sollten, und nur in dem beabsichtigten Resultate, der Verwerfung der melanthonisch-calvinischen Lehre, nicht aber in der positiven eigenen Lehre und deren Begründung, ja nicht einmal in der Erklärung der Einsetzungsworte einig waren.

Und so entstand denn die Concordienformel, soweit sie das h. Abendmahl betrifft, nicht durch positive Entwicklung einer positiven Wahrheit aus einem gegebenen Prinzip, sondern durch Transaktionen. Sie bildet insofern ein merkwürdiges Gegenstück zum Consensus Tigurinus, und ein merkwürdiges Seitenstück zu der Art, wie Bucer anfänglich das Concordienwerk betrieb. Auch hier galt es, viele Köpfe dadurch unter einen Hut zu bringen, daß man scholastische Distinktionen ersann, welche Allen gerecht waren, und worin keiner eine Verletzung seiner Ueberzeugung fand.

Sehen wir ganz in Kürze den Verlauf dieser Transaktionen an.

Zunächst nach dem Sturze der Philippisten erfuhren die Torgauer Artikel, welche Mirus dem Philippismus entgegengesetzt hatte, selber heftige Angriffe, und wurden als calvinisch verschrieen, weil — die comm. idiom. darin nicht gelehrt war [15]). Der arme Churfürst ward dadurch so beunruhigt, daß er des Nachts im Schlafe auffuhr, wenn ihm nur von Calvinisten träumte, und er beschloß nun, das von Andreä angefangene Concordienwerk selbsteigen nach Kräften zu befördern. Allein jetzt kam die herrschende Uneinigkeit an das Licht. Chemnitz sammt den Niedersachsen war mit Andreä's Explicatio controversiarum nicht in allen Punkten zufrieden gewesen, und hatte sie in abgeänderter Form zurückgeschickt. In dieser Form, als sogenannte schwäbisch-sächsische Konkordie, waren sie zwar von den Schwaben angenommen worden, allein diese waren im ganzen doch so wenig damit zufrieden, daß sie, als der Churfürst August die

---

15) Planck, VI, S. 425.

Vorlage der Formel verlangte, um sie auch in Chursachsen einzuführen, es vorzogen, eine neue Formel aufzusetzen worin namentlich die Uebereinstimmung mit Luthers eigenen Ausdrücken schärfer an's Licht gestellt werden sollte. Dies geschah durch Lucas Osiander und Balthasar Bidembach; die neue Formel wurde den 19. Jan. 1576 zu Maulbronn unterschrieben, und als Maulbronner Formel dem Churfürsten nebst der schwäbisch-sächsischen Concordie überschickt, und die erstere als die bessere in einem Gutachten von Andreä besonders an's Herz gelegt.

Der Churfürst berief nun auf Andreä's Rath die Niedersachsen Chemnitz und Chyträus, die Brandenburger Musculus und Körner und den Würtemberger Andreä nebst zwölf Theologen seines eigenen Landes zu einem Convent nach Torgau (den 28. Mai), wo nun abermals eine neue, dritte Formel, das torgische Buch, aufgesetzt wurde. Die Maulbronner Formel bildete die Grundlage, die schwäbisch-sächsische Konkordie wurde berücksichtigt; Andreä und Chemnitz fanden Mittel, für ihre Ansichten gemeinsame Ausdrücke zu finden. Nicht so gut erging es Musculus; dieser wurde in den Punkten, wo er differirte, überstimmt, und wurde darüber auch so zornig, daß er einmal aufsprang und den Convent für immer verlassen wollte [16]). Doch ließ er sich am Ende zur Nachgiebigkeit bewegen, und diesem Umstande dürfte es wohl zuzuschreiben seyn, daß die krassen Ansichten der Articuli Marchici in die Concordienformel keinen Eingang fanden.

Allein nun wehte es von allen Seiten Ausstellungen und Censuren. Den Niedersachsen war das Dogma recht, aber die Fassung zu mild; die Hanseaten forderten eine ausdrückliche Verdammung Melanthon's; die Mecklenburger äußerten sich noch am meisten zufrieden. Die Hessen vollends wollten weder von der Brenzischen Ubiquität noch von der Chemnitzischen communicatio idiomatum [17])

16) Planck, S. 454.

17) Sie unterschieden hyperphysicas und antiphysicas proprietates. Hyper-

etwas hören, hielten beide Lehren für ganz unnöthig, vermieden den Ausdruck manducatio oralis, widersetzten sich der Verwerfung der Variata, und verstanden sich endlich dazu, daß man es dulden solle, wenn jemand das posse der Gegenwart Christi im Abendmahl durch die Annahme einer Multivolipräsenz unterstützen zu müssen glaubte[18]. Weit heftiger drückte sich Paul von Eitzen im Namen der Holsteiner aus, und verbat es, „daß die arme Kirche mit „neuen Paradoxis, welche seyn im Buch des Herrn Brentii de maje„state Christi anno 1564 vegetirt und ausgegangen (Gott weiß, „daß wirs dem Mann, der sonst viel gutes zur Erbauung der Kirche „gethan, nach seinem Tode nicht aufrücken) sollte verwirrt werden".

So schlimm stand es nun schon mit denen, die an der lutherischen Lehre von der Gegenwart Christi in Brod und Wein hielten. Nun zeigte sich aber erst noch weiter, daß auch der eigentliche Philippismus in gar manchen Ländern noch nichts weniger als unterdrückt oder ausgerottet war. Die Pommern erklärten auf einer Synode zu Wolgast, daß sie an dem Corpus Misnicum fest- und dasselbe für rechtgläubig hielten, und die Anhaltiner verwarfen geradezu die ganze neue Orthodoxie, hielten es für abweichend von der Sitte der Kirche, Irrthümer durch lange Abhandlungen anstatt durch ganz kurze positive Glaubenssätze zu widerlegen, und sprachen sich ziemlich unverblümt gegen die ganze Ubiquität aus. Aehnlich die Magde-

---

physicas quidem proprietates vel dona, quae humanitati propter personalem unionem attribui debent, agnoscimus sane nullo modo negari posse; antiphysica autem, h. e. dona, quae contra hominis naturam sunt et hominis naturam destruunt, quomodo humanitati Christi tribui possint, nos prorsus intellegere nequimus. Darum verwarfen sie die Lehre, „daß die göttliche Natur der menschlichen alle ihre Eigen„schaften mitgetheilt habe," und ermahnten die Herren Theologen auf das freundlichste, doch ja keine mit der chalcedonischen Synode streitende Redensarten zu gebrauchen, und den Ausdruck: die menschliche Natur sey allmachtig und allgegenwärtig, wegzulassen."

18) Planck, S. 482.

burger. Nur dem lutherischen Churfürsten Ludwig von der Pfalz, den wir aus §. 40 kennen, war das torgische Buch erwünscht.

Es galt jetzt, falls man nicht auf Pommern, Anhalt, Hessen und Holstein verzichten wollte, nicht bloß, die einzelnen Fraktionen der strenglutherischen Partei zu vereinigen, sondern auch auf den Philippismus selber einige Rücksicht zu nehmen. Damit wurde eine Commission zu Bergen beauftragt, welche aus Chemnitz und Selnekker, Chyträus, Musculus und Körner bestand, und mit Rücksicht auf alle eingelaufenen Censuren das torgische Buch zum Bergischen Buch umarbeitete (1577). Das durch die Sache selbst vorgezeichnete Verfahren war dieses.

Was erstlich das h. Abendmahl betraf, so mußte man der Niedersachsen und Hanseaten wegen durchaus die Ausdrücke Luther's von einer praesentia veri corporis et sanguinis Christi in pane et vino und einer unio cum pane etc., und von der manducatio oralis beibehalten, dann aber um aller übrigen willen die krasse Vorstellung von einer localen Gegenwart und fleischlichen Nießung verwerfen. Damit man aber sich recht deutlich von den Calvinisten unterschied, mußte man diesen eine Lehre aufbürden, die sie nicht hatten.

Zweitens, was die Ubiquität betraf, so mußte man die krasse Ansicht des Musculus, die schon in das torgische Buch keine Aufnahme gefunden hatte, auch hier ausschließen, und die Differenz zwischen Andreä und Chemnitz auszugleichen suchen. — Das geschah.

Es ist eine traurige Erscheinung, daß die ganze Darstellung des Dogmas vom Abendmahl in der Concordienformel anstatt mit der positiven Lehre ihrer Verfasser vielmehr mit einer gründlichen Entstellung der reformirten Lehre, mit einer historischen Unwahrheit also, beginnt. Wir haben im vorigen §. der Wahrheit gemäß zugestanden, daß die reformirten Theologen in dreien Punkten für ihre eigentliche Meinung noch nicht den vollkommen scharfen Ausdruck gefunden hatten, und der Gefahr einer Mißdeutung noch nicht vorgebeugt hatten, weil ihnen diese Gefahr und ihre Möglichkeit noch gar nicht zum Bewußtseyn gekommen war. Doch fanden wir ebensosehr, daß ihre Lehre, wenn

auch noch nicht durch den Gegensatz bestimmt, doch positiv entschieden die richtige war, und daß nur böser Wille aus jener Unklarheit im Ausdruck das Gegentheil als Consequenz ziehen konnte. Diese traurige Erfahrung sollten sie nun machen. Sie hatten gelehrt, daß Christi Leib nicht im Brode sey, und nicht in's Brod herabkomme; die Concordienformel verwechselte die Gegenwart im Brode mit der Gegenwart im Akte und der Mittheilung an den Menschen, und bürdete ihnen die Lehre auf: in Coena Domini nihil aliud sumi, quam panem ac vinum[19]. Sie hatten gelehrt, daß Christi Leib sich nicht local ausdehne, sondern dem Orte nach von uns getrennt und im Himmel sey, daß aber Christus sich im h. Abendmahl auf wunderbare, allmächtige, durch das Rauminterval nicht behinderte Weise real mittheile: die Concordienformel wendete dies so: verum et substantiale Christi corpus ejusque sanguinem a benedicto pane et vino in Coena sacra tanto locorum intervallo abesse, quanto summum coelum ab infima terra distet. — Quare cum de praesentia c. et. s. in Coena loquuntur, non volunt ea in terris esse; Gegenwart im Brod und Mittheilung an uns ward auch hier wieder für gleichbedeutend genommen. Die Reformirten lehrten, daß Christus seine ganze Gottheit und Menschheit, sein Fleisch und Blut selber sich uns auf jene allmächtige Weise mittheile; die Concordienformel schob ihnen in die Schuhe: Affirmarunt ... quod Christus vere, substantialiter, vivus in sacra sua Coena praesens sit; hoc autem intelligunt ipsi tantum de divina Christi natura. Jene hatten gelehrt, daß der Glaube das Organ der Aufnahme sey; die Concordienformel gab ihnen Schuld, sie machten den Glauben zur Ursache, ja zum Genusse selbst; fidem nostram dicunt per visibilia symbola, perinde ut verbum praedicatum, commonefieri et excitari, ut sese attollat, atque omnes coelos transscendat, et hoc modo praesens in coelo corpus Christi ejusque sanguinem .... sumat et fruatur. — — Ita, ut edere

19) Tittmann's Ausgabe, S. 557.

corpus Christi nihil aliud ipsis significet, quam credere in Christum.

Nach diesem Eingang folgt eine positive Lehrentwicklung. Es wird der Ausdruck: corpus in, sub et cum pane est, gebilligt[20], und dann die unio zwischen Leib und Brod der unio zwischen den beiden Naturen in Christo parallel gesetzt, jedoch von ihr, als eine unio Sacramentalis von der unio personalis unterschieden. — Dann wird ausgesprochen, die Einsetzungsworte seyen zu verstehen, ut sonant; ob aber Hoc durch Hoc in pane oder durch Hic panis zu erklären sey, darüber wird ein tiefes Schweigen beobachtet. Die Auslegung, die sodann von 1. Cor. 11 gegeben wird, ut omnes qui hunc panem edunt, vere accipiant atque participent verum corpus, enthält nur den actus in actu, und schließt nur die pseudocalvinische Lehre aus: panis non corporis, sed spiritus communicationem esse. — Dann wird der Genuß der Ungläubigen gelehrt, und sodann geleugnet, daß eine continuirliche reale Vereinigung mit Christi wahrem Leib und Blut auch außer dem Sacramente stattfinde. Denn die spiritualis manducatio Joh. 6 wird in großer Verflachung so erklärt[21]: Spiritualiter manducare nihil aliud est, quam credere praedicato verbo Dei, in quo nobis Christus, verus Deus et homo, cum omnibus beneficiis, quae carne sua pro nobis in mortem tradita, et sanguine suo pro nobis effuso promeruit, offertur, videlicet gratia et clementia Dei, remissio peccatorum, justitia et vita aeterna. Die reale centrale Vereinigung wird hier geradezu geleugnet; das Wort Christi „der bleibet in mir und ich in ihm", wird durch eine spiritualistische, völlig rationalistische Weise seines tieferen Inhaltes entleert; die Vereinigung im Abendmahl wird auf Kosten der continuirlichen unio mystica von dieser als generell unterschieden dargestellt, indem diese zu einer

---

20) S. 563.

21) S. 569.

geistigen (nicht geistlichen) Vereinigung im subjektiven Glauben, zu einer imaginären also, herabgesetzt wird.

Dagegen wird nun die manducatio sacramentalis so bestimmt: ore fit, quando in sacra Coena verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiuntur. Diese manducatio oralis wird dann als supernaturalis et incomprehensibilis von der manducatio Capernaitica unterschieden. Gut ist die Bestimmung, daß Redliche aber Schwachgläubige nicht zu den indignis zu zählen seyen [22]. Gut ist die gegen die römische Lehre gerichtete Bestimmung, daß nicht durch die Consecration, sondern durch Christi einmaliges Wort das Sacrament seine Kraft erhalte. Die Wiederholung der Einsetzungsworte (oder sogen. Consecration) geschehe nicht deshalb, quod haec verba pronunciata hanc habeant efficaciam, sed quia Christus nobis praecepit, ut haec verba pronunciemus. Richtig, (aber auch die calvinische Lehre nicht im mindesten treffend) ist die weitere Bestimmung: **Fides nostra sacramentum non efficit** [23].

Darauf werden drei Arten der Gegenwart unterschieden, erstlich die comprehensibilis et corporalis ratio, wie Christus auf Erden war, cum certo loco secundum quantitatem suam circumscriberetur. Auch jetzt könne er, wenn er wolle, diese Art des sichtbaren Erscheinens wieder annehmen. Zweitens ein incomprehensibilis et spiritualis modus, wie der Blick überall durch die Luft gehe. So sey Christus durch die verschlossene Thür gegangen, so sey er in Brod und Wein [24]. Drittens

---

22) S. 571.

23) S. 575.

24) Wir fragen schon hier: Ist der Blick wirklich ein Stoff, der durch die Luft geht? Ist er nicht eine Wirkung, die das Objekt im Auge hervorbringt? Kann im letzteren Fall von einer wahren Gegenwart die Rede seyn? Haben wir hier nicht vielmehr eben jene illocale Allmachtwirkung, welche Calvin lehrte? Oder im andern Fall, wenn die Verfasser der Concordienf. sich unter dem Blick und dem Leib Christi

der divinus et coelestis modus. Ea ratione creaturae longe illi praesentiores et penetratu [25]) faciliores sunt, quam juxta secundum modum. Dieser modus komme Christo allezeit zu durch die Vereinigung der beiden Naturen.

So wurde also die Ubiquität behauptet und zwar als immerwährende, aber nicht sie, sondern eine daneben angenommene Multivolipräsenz der zweiten Art wurde zur Erklärung der Gegenwart im Sacramente angewandt. Die guten Leute vergaßen dabei nur, daß ihrem eigenen Geständniß nach Christus in einem gewöhnlichen Brod „longe praesentior" ist, als in der Hostie des h. Abendmahls!

Sodann wird der von der manducatio oralis gebrauchte Ausdruck: spiritualiter so erklärt, daß Christus nicht comprehensibili sondern incomprehensibili modo (auf die zweite Art unter den drei genannten) im Brode sey.

Hierauf wird schließlich die römische Lehre sowie die der „Sacramentarii" verworfen. Da aber auch hier wieder die calvinische Lehre auf allen Punkten entstellt ist, so ist den Verfassern das sonderbare begegnet, daß sie Calvin's wirkliche Lehre zu verwerfen — vergessen haben [26]).

---

wirklich einen fein expandirten Stoff dachten: ist dies dann nicht eine locale Gegenwart? Daß sie aber an eine Art stoffliche locale Verbreitung dachten, wird dadurch wahrscheinlich, daß sie die ganze Distinktion aus Luther's großem Bekenntniß (s. oben S. 282) genommen hatten, und dieser für die zweite Art der Gegenwart das Beispiel eines Gespenstes gebraucht hatte.

25) Auch hier wird noch an ein penetrare gedacht! —

26) Eben so ist bei der Verwerfung aller sermones, qui crasse, carnaliter et Capernaitice de Coena proferuntur vergessen worden zu bestimmen, ob auch Luther's Kasseler Declaration „daß Christi Leib mit den Zähnen zerbissen werde" hierunter zu rechnen sey, oder nicht. Diese Vergeßlichkeit ist um so bedauerlicher, als die Conc. f. sagt: Rejicimus capernaiticam manducationem, quam nobis Sacramentarii contra suae conscientiae testimonium (!) post tot nostras protestationes malitiose affingunt, quasi videlicet doceamus, corpus Christi dentibus laniari etc. (!!)

Alle diese Punkte sind auch in der Epitome kurz und bündig ausgesprochen, doch so, daß man zur näheren Bestimmung der wichtigsten Begriffe, namentlich des spiritualiter und der coelestis praesentia der solida declaratio bedarf. —

In Betreff der Ubiquität wird bestimmt, daß (Epit. aff. 3—4) die proprietates divinae naturae: Allmacht, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, nie Proprietäten der menschlichen Natur werden können, und ebensowenig umgekehrt die der menschlichen Natur: corpoream esse creaturam, constare carne et sanguine, esse finitam et circumscriptam, pati, mori, ascendere etc. je Eigenschaften der göttlichen Natur werden können. Wir stimmen damit völlig überein, und in dem 9. Art.: Vere filius Dei pro nobis est passus, sed secundum proprietatem humanae naturae, quam in unitatem divinae suae personae assumsit, finden wir sogar genau die Lehrweise Zwingli's wieder.

Aber man höre! — Art. 10 lesen wir, daß der filius hominis ad dextram omnipotentis majestatis et virtutis Dei realiter, h. e. vere et re ipsa, secundum humanam suam naturam erhöht ist, und zwar von der Empfängniß an. Art. 11: Majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et... in gloriam suam ingrederetur. Man fragt, was unter der majestas verstanden werde. Die folgenden Worte geben uns Aufschluß. Itaque jam non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est. Und Art. 12: Inde corpus suum... praesens distribuere potest.

Wir bemerken folgende Widersprüche.

Erstlich, daß nach Art. 3 die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit „nie und nimmer Proprietäten der menschlichen Natur sind „noch werden können", nach Art. 11 aber Christus „auch seiner mensch„lichen Natur nach allmächtig, allwissend und allgegenwärtig ist."

Und die Sol. decl. fügt noch recht ausdrücklich bei (S. 592), daß diese Eigenschaften non dona creata, sed divinae, infinitae proprietates seyen. Der eilfte Artikel bekennt also eine im dritten als monophysitisch verworfene Lehre [27].

Zweitens, daß im Kapitel über das h. Abendmahl die Gegenwart im Brode nicht von der continuirlichen Ubiquität, wonach Christus allezeit coelesti modo überall ist, sondern von der Fähigkeit, da wo er will spirituali modo zu seyn, abgeleitet wird; hier dagegen von der ersteren.

Drittens fällt uns auf, daß es nicht recht klar werden will, ob das exserere majestatem mit der Auferstehung oder erst mit der Himmelfahrt beginne.

Woher nun dieses Nest von Widersprüchen? Wir kennen seinen Ursprung schon längst. Die nestorianische Grundvoraussetzung, wonach die beiden Naturen als zwei Stücke oder Substanzen betrachtet werden [28], nöthigte zu solchen Auskunftsmitteln. Man faßte die beiden Naturen nicht auf als ewiges Wesen und zeitliche Erscheinung; man begriff nicht, daß alle Qualitäten der Gottheit, die beim Vater in der Form der ewigen Weltregierung sind, bei Christo, und zwar von der Geburt an, in der Form menschlicher historischer Verhältnisse existirten, die Allmacht als Macht über bestimmte einzelne Naturgewalten, die

27) Es nimmt sich in der That sonderbar aus, wenn in der Sol. decl. wiederholt wird, es sey falsch, daß Christi menschlicher Natur nihil eorum tribui posset, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, und Christus fülle auch nach seiner Menschheit Himmel und Erde, sine confusione tamen et exaequatione naturarum! Das ist wieder durchaus ein logisches Wunder, ein Wunder der contradictio in adjecto, worüber man nicht Christum sondern nur die contradictores bewundern kann.

28) So wehrt sich die Sol. decl. gegen den Eutychianismus mehrmals mit den Worten, die Proprietäten der einen Natur würden der andern nicht transfundirt quasi de uno vase in aliud.

Allwissenheit als Kraft der Durchschauung einzelner bestimmter Objekte der Erkenntniß, die Allgegenwart als Beherrschung der einzelnen bestimmten Raumesschranken. Man dachte sich die Gottheit Christi immer als ein neben der Menschheit magisch herspielendes Seyn, sodaß Christus als Mensch beschränkt, nebenbei aber auch noch als Gott in ewiger Weise unbeschränkt und abstrakt allmächtig, d. h. alles mögliche könnend, war. Nun mußte die Divergenz zwischen dem allmächtigen und allwissenden Ich und dem nicht allmächtigen und nicht allwissenden Ich irgendwie gelöst werden, falls man nicht im gröbsten Nestorianismus stecken bleiben wollte. Zu dem Ende schrieb man auch dem menschlichen Stück an Jesu jene abstrakte Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart zu, und damit nun nicht (wie bei Musculus) die ganze Wahrheit des Lebens Jesu auf Erden zum Gespenst wurde, ließ man bis zur Himmelfahrt die menschliche Natur von jener abstrakten Unendlichkeit keinen Gebrauch machen. Dies verstand man unter der exinanitio, also die Endlichkeit der Menschennatur als solche (nicht die Annahme der noch unter der Herrschaft des Todes stehenden, unerlösten Menschennatur); folglich mußte man unter der exaltatio die Aufhebung der Endlichkeit der Menschennatur verstehen (nicht die Befreiung derselben vom Tode.) Nun gerieth man denn auch in jene Verlegenheit, ob man die Theilnahme der Menschheit an der abstrakten Unendlichkeit mit der Himmelfahrt, oder (dem Begriff der exaltatio, aber nicht der evangel. Geschichte entsprechend) schon mit der Auferstehung beginnen sollte. Diesen Punkt fand man für gut, im Dunkel zu lassen.

Die negativa, welche beigefügt sind, enthalten wenig neues. Art 2 wird bemerkt, daß die menschliche Natur nicht in dem Sinn, wie Gott, d. h. nicht infinita essentia et ex virtute aut proprietate essentiali allgegenwärtig, und Art. 4, daß sie nicht localiter extensa sit.

Fassen wir nun die gesammte Lehre der Concordienformel über Abendmahl und Ubiquität noch in eine Uebersicht zusammen.

a) Es wird nicht (mit Musculus) gelehrt, daß Christus schon vor der Auferstehung dem Leibe nach allgegenwärtig gewesen sey, und

sein sichtbarer Leib nur eine Art von Erscheinung gewesen sey. Sondern daß er damals schon allgegenwärtig hätte seyn können, sich dessen aber enthielt.

b) Es wird nicht (mit Chemnitz und Heßhusen) gelehrt, daß Christus seit der Himmelfahrt einen sichtbaren, umschriebenen Leib im Himmel habe, und nur nebenbei, wenn er wolle, auch an vielen Orten zugleich seyn könne.

Auch nicht (mit Brenz in Maulbronn) daß er seit der Himmelfahrt einen sichtbaren, umschriebenen Leib im Himmel habe, daneben aber allezeit auf majestatische Weise unsichtbar allgegenwärtig sey.

Sondern, daß er seit der Himmelfahrt allezeit coelesti modo allgegenwärtig sey, und nur in einzelnen Fällen, wenn er wolle, daneben auch sichtbar, comprehensibili modo, erscheinen könne.

c) Zwischen jenem coelestis modus, der illocal ist, und diesem localen modus liegt aber ein dritter, der spiritualis in der Mitte. Spirituali modo ist Christi Leib weder immer, noch auch nur in seltenen Fällen, sondern jedesmal im Abendmahl.

d) Christi Leib und Blut ist spirituali modo in Brod und Wein. Hier entsteht nun aber jene, oben Anm. 24 berührte Frage, was unter dem spiritualis modus verstanden werde. Nach dem Sinn der Verfasser sicherlich, daß Christus als ein feiner Stoff das Brod und den Wein durchdringe. Wenn deshalb die localis praesentia in Brod und Wein geleugnet wird, so ist damit nur der comprehensibilis modus, wonach Jesu Leib als ein mathematisch begrenzter im Brode wäre, geleugnet. Er ist wirklich als leiblicher Stoff darinnen, und wird im eigentlichen Sinne mündlich gegessen, geht im Brode durch die Lippen in den Mund ein. Die peripherische Vereinigung.

e) Die Ungläubigen empfangen Christi Leib und Blut ebenfalls wirklich in ihren Leib.

f) Außer dem heil. Abendmahl findet keine reale Vereinigung mit Christo statt, sondern nur ein subjektives Glauben an das Wort, in welchem Christi Verdienst uns gepredigt und angeboten wird.

Die Lutheraner glauben hienach mehr, als die Reformirten: den körperlichen Genuß im Brode. Die Reformirten glauben aber auf der andern Seite mehr als die Lutheraner: die continuirliche, reale Vereinigung mit Christi ganzer Person auch außer dem Abendmahl. —

Wir haben nun noch zu fragen, wie das bergische Buch weiter aufgenommen worden sey. Es waren noch umständliche Verhandlungen mit den Hessen, Pfälzern und Anhaltinern erforderlich. Nur in der Pfalz gelangte man zu einem Resultate (welches dann mit dem Tode Ludwig's auch wieder erlosch.) Hessen und Anhalt traten nicht bei; von Pfalz-Zweibrücken, Pommern, Straßburg, Frankfurt a. M., Nürnberg und Danzig liefen ebenfalls Antworten ein, die jede Hoffnung eines Beitritts zu benehmen geeignet waren. Auch Braunschweig zog sich plötzlich zurück. Am Ende geriethen selbst noch Chemnitz und Andreä bei der letzten Revision, nicht sowohl wegen dogmatischer Differenzen als aus persönlichem Groll, in heftigen Streit, der fast alles wieder vernichtet hätte [29]). So gelang es, nur einen Theil der protestantischen Reichsstände zur Unterschrift zu bewegen.

Nur wenige der Stände, die nicht unterschrieben, z. B. Braunschweig, Nürnberg, betrachteten sich fort und fort als Lutheraner. Die übrigen, Pfalz-Zweibrücken an der Spitze, erkannten mit vollem Bewußtseyn, daß sie mit den außerdeutschen evangelischen Kirchen in Frankreich, Ungarn, England, Schottland und der Schweiz Eine Glaubensgenossenschaft bildeten; ja der Herzog Casimir versuchte sogar, der neuen im engeren Sinne lutherischen Kirche einen Convent aller calvinistischen Kirchen Europas entgegenzustellen. So erhielt durch die Concordienformel die reformirte Gesammtkirche die Stellung einer zweiten Confession.

Ehe wir aber auf diese unser Augenmerk richten, müssen wir doch noch einen Blick auf die Kirchen der Länder werfen, welche der

---

29) Planck, S. 677.

Concordienformel beigetreten waren. Es wäre sehr irrig, zu glauben, daß hier nun alle Theologen und Prediger einverstanden gewesen wären mit dem neuen Werke. Durch eine Majorität der Theologen und durch die Territorialgewalt der Fürsten war die Concordienformel eingeführt worden. Aber bei der früheren weiten Verbreitung des Philippismus läßt sich voraussetzen, daß allenthalben oder doch vielfach eine philippistisch gesinnte Minorität unter den Geistlichen vorhanden gewesen sey, welche die Einführung des neuen Symbols schwer empfunden haben müsse. Es verlohnt sich der Mühe, nach dem Schicksal dieser Minorität zu forschen. Ich bin im Stande, ein höchst merkwürdiges Aktenstück mitzutheilen, welches uns in das lebendige Detail dieser Verhältnisse einen trüben Blick werfen läßt. Die Trew'sche Briefsammlung zu Erlangen enthält in der ersten Kapsel ein Schreiben, welches im Verzeichniß irrig als ein „Brief an Andreä" aufgeführt ist. Ein einziger Blick reicht hin, um sich zu überzeugen, daß der Brief an jeden andern eher, als an diesen Urheber der Concordienformel geschrieben sey. Denn ein verzweiflungsvoller Gegner dieses so eben eingeführten Symbols ist es, welcher anonym und ohne Datum, ohne Zweifel aus Vorsicht, einem vertrauten Freunde, den er auch nur mit seinem Taufnamen D. Andreas anredet 30), herzzerreißende Nachrichten über die Einführung der Concordienformel im baireuther Unterlande nicht ohne Leidenschaft mittheilt. Der Brief lautet, wie folgt:

Praeterita aestate mense Augusto magnus ille propheta, quo non surrexit major ...., novus orator et stultus adoles-

---

30) Das Couvert des Briefes fehlt. — Ein genauer Kenner alter, besonders Nürnbergischer, Geschlechter und ihrer Familiengeschichte wird vielleicht dadurch dem Briefsteller näher auf die Spur zu kommen vermögen, daß derselbe am Schluße des Briefes Grüße aufträgt an D. Paul Böcklin, antiquitarius, und Abraham von Thunau von Thüringen, und von Wolfgang von Herdem, (welcher laut dem Briefe mit dem Briefsteller in Altdorf studirt hatte, und nach Italien zu gehen im Begriffe war) ferner von Löffelholz „consobrino tuo" und Coler.

centulus, cui paene subjectus orbis christianus, Jenae cum Lipsico suo Idolo prodiens, virus suum acutissimum et praeceps, et crasso mortario contusum, tanquam ceretanus [31]) Venetianus attulit, cupideque evomuit, et decipiendos ministros et incautos pastores, quibus cum mille muscis insidiae patrari solent, multis verborum ampullis, ut moris eidem, praedicando se, SE antiquam et obliteratam coeno Calvinistico Lutheri doctrinam hodie ab interitu vindicare, sibi sumsit belleque illexit. Hi simplices, fortasse etiam ex parte rudes et harum rerum penitus ignari: ex parte et metu perculsi et fracti, quorum corda et renes, ut ps. inqt. [32]) solus scrutatur dominus, magno numero, ingenti laetitia, summa delectatione et extrema voluptate nemine vel minimo excepto ita cupidi, sine ullius vel minimae particulae diligentiori et accuratiori consyderatione sententiae et libro isto (qui veteres Manichaeorum et impurissimos Flacianorum (pace tua) crepitus et stercora quam maxime redolet) subscripsere, ut jam facile vel politicos [33]) cogitari possit, illos ita agitatos a diabolo, deinceps etiam quibuslibet placitis (sunt enim revera horum placita sine fundamento Verbi divini) et decretis et Turcicis et Mahometicis, si illustrissimus Princeps postularet, subscripturos. Certe multi praesertim nostri theologi in patria non contemnendi tristem casum et lapsum praecipitem D. Davidis Voiti mirantur et deplorant. hic diserte (quod scribo scias me ipsum audisse) se agnoscere hunc librum et hanc concordiam ipsissimam, quibus temporibus per prophetas Christum et apostolos et patres in primitiva ecclesia sonuit, continere veritatem.

---

31) Ob soviel wie ceratinus?

32) ut psalmista inquit.

33) πολιτικῶς.

Mense Octobri Agyrta 34) et Zuinglianarum venarum egregius et peritissimus sector (quum enim sibi ipsi hoc epitheton in quodam Germanico scripto, latina enim edere nunquam audacter sine aliorum conjectura 35) tentavit, asscribit) monstrum illud suum, librum de Ubiquitate sua obtulit illustrissimo D. Georgio Marchioni Brandeb. ut et suis ecclesiis obtruderet, qui etsi principio renuit, opponens ei suum dare corpus a s. Phil. Mel. contextum, quod hactenus usurpari jusserit; ille multa subinde scabiose de tanti viri scriptis disserendo, tandem audace ore proposuit eum pejus ipso Zuinglio et quovis Anabaptista de sacramentis sensisse. Vide quid sit (fit?) Marchio Theologos suos primarios, quos Superattendentes et Decanos dicunt, convocat, ut de hac concordiae formula deliberarent, recipine possit salvo priori corpore suo, quod ille agyrta ajebat jubet. Illi dissentientes invicem, ut fit, majore tum parte, nosti qua, vincente omnes simul subscribunt. Dimittitur conventus, quid fit? Inter ceteros M. Joannes Lechele, primarius quidam decanus, quum primum domum redit, fit plane mutus, quamvis alii dicant, eum loqui quidem sed a nemine intelligi posse, cum ante fuerit disertissimus. Utut sit, fuit ipse discipulus Ph. M. et materiam haud dubie bene intellexit sed tum ne moveretur synagoga, veritatem, ut inquit cum scriptura D. Augustinus, occultavit. Alius quidam pastor in Langenzenn (puto tibi oppidulum esse notum situ) reversus a colloquio, mente captus subinde cupit, ut expungatur ejus nomen, se paratum quodvis potius supplicium perferre, quam per omnem suam vitam deinceps veritatem, uti jam fecisset, abnegare. Plura possem hujusmodi quae acciderunt exempla enumerare. —

---

34) Ἀγύρτης, Landstreicher. Ohne Zweifel ist Andreä selbst gemeint.

35) Correctura?

Der Philippismus war unterdrückt, aber nicht vernichtet. Zum Heile der lutherischen Kirche lebte er in manchfacher Form (später als Synkretismus, Pietismus u. dgl.) wieder auf, stets freilich von der Orthodoxie gehaßt und bitter verfolgt. Zum erstenmale war es in Sachsen selbst, wo er sein Haupt wieder ein wenig zu heben suchte; aber er mußte es blutig senken. Der Geist der Flacianer war kein anderer geworden. Wie uns dieser finstere Dämon am Anfange dieses ganzen Abschnittes, bei der Flucht der englischen Gemeinden, entgegentrat, so tritt er uns hier am Ende wieder vor die Augen.

Churfürst August war gestorben (1586) sein Nachfolger Christian war der Partei, welche die Concordienformel durchgesetzt hatte, nicht hold; er verbot das Polemisiren gegen die „Calvinisten" auf der Kanzel, und seinem gleichgesinnten Kanzler, Nicolaus Crell, einem Manne von hoher und ächter Bildung und unerschütterlicher Amtstreue, welcher freilich auf das Gezänke der Flacianer hoch herabsehen mußte, erließ er sogar die Unterschrift der Concordienformel. Natürlich reizte dies den Haß der Theologen, und man suchte nach einer Gelegenheit, dem Kanzler beizukommen. Als nun in einem durch ihn veranstalteten neuen Abdruck von Luther's Bibelübersetzung (wovon jedoch nur die historischen Bücher des a T. erschienen) der Hofprediger Salmuth Summarien beifügte, so machte man die glückliche Entdeckung, daß in diesen Summarien insgeheim der Calvinismus stecke, und als der Exorcismus, von welchem Luther selber in der Vorrede zu seinem Taufbüchlein gesagt hatte, er könne ihn und manches andre aus politischen Rücksichten noch nicht abschaffen, im Jahre 1591 durch den Churfürsten (nach dem einmal hergebrachten Episcopalsystem) abgeschafft wurde, so glaubte man in dieser Maaßregel nun den vollen Calvinismus zu sehen. So wäre es also ein confessioneller Unterschied, daß bei den Lutheranern die Kinder den Teufel im Leibe mit zur Welt brächten, bei den Reformirten aber nur die Erbsünde? Man sah die Thorheit einer Behauptung, die zu dieser Consequenz führte, nicht ein. Mirus, der Verfasser jener torgischen Artikel, die selber einst für calvinisirend

gegolten hatten, polemisirte auf der Kanzel gegen den Kanzler, und wurde wegen dieses jedenfalls aufwieglerischen Schrittes gefangen gesetzt. Diese Bestrafung seines ächtflacianischen Versuches, von der Regierung an den Fanatismus des Pöbels zu appelliren und durch diesen jener zu imponiren, war kein Unrecht, aber freilich auch keine Klugheit. Der Fanatismus brach nun nur heftiger los, und es kam überdies zu einer Coalition des Clerus mit dem Adel, welcher auf Crell als einen Emporkömmling bürgerlicher Abkunft schon lange eifersüchtig war. Nur zu bald, noch in demselben Jahre 1591, erhielt diese Coalition durch den Tod des Churfürsten freien Spielraum. Kaum hatte Crell die Leichenpredigt gehalten, so wurde er in's Gefängniß geworfen und es erschien gegen ihn und gegen die Zerbster Geistlichen, welche eine Bittschrift um Abschaffung des Exorcismus unterschrieben hatten, ein wahrhaft gotteslästerliches Pamphlet [36]).

---

36) In Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie, II, S. 743. Es ist eine Travestie des zweiten Psalms. „Auslegung wider die Calvinisten nach „dem andern Psalm. — Warum toben die Calvinisten, und die Sa„cramentirer reden so lästerlich. Die Zerbster im Lande lehnen sich auf, „und die Calvinischen Herren rathschlagen mit einander wider die Lu„theraner und ihren Gesalbten. Lasset uns zureissen ihre ketten, und „von uns werfen ihre sekten. Aber der Herr zu Weimar lachet ihr, und „der Churfürst zu Brandenburg spottet ihr. Sie werden eins auf dem „Landtage mit ihnen reden, mit zorn und grimm werden sie sie erschre„cken. Aber sie haben die verjagten Pfarrherren wieder eingesetzt in „ihre heilige Stände, die werden von einer solchen Weise predigen, die „Gott zu ihnen gesagt hat: Ihr Lutheraner seyd meine Söhne, die „Calvinisten habe ich nicht gezeuget: Heischet von mir, so will ich euch „die Zwinglianer zum Erbe geben, und alle Calvinisten zum Eigenthum; „Ihr sollt sie mit einem eisern Scepter zerschlagen, wie Zwingler sollt „ihr sie erschrecken. So lasset euch nun weisen, ihr Zerbster, und lasset „euch züchtigen ihr Herr Dr. Crell im gefängniß unter der erden. Die„net den Lutheranern mit furcht, und weinet mit zittern. Küsset die „Lutheraner, daß sie nicht zürnen, und ihr umkommet auf dem Land„tage; Dann ihr zorn wird bald anbrennen, aber wol allen, die sich „nicht unterschrieben haben. — Gedruckt im Jahr 1602."

Gegen Crell leitete man mit Mühe einen Proceß ein. Er war nie vom Rechte gewichen; die Abschaffung des Exorcismus hatte er in seines Fürsten Auftrag angeordnet. Man bürdete ihm nun hochverrätherische Unterhandlungen mit Frankreich auf; er behauptete und erwies seine Unschuld; nichts destoweniger wurde er nach zehnjährigem Proceß zum Tode verurtheilt, und den 1. Okt. 1601 zu Dresden enthauptet. „Der Scharfrichter [37]) hat den Kopf aufgerichtet, „beschauet und gesagt: O Crell, wie gefallen dir die calvinische „Streiche. O es stecken in diesem Kopf viel verwirrte calvinische „Sachen. Es seind ihrer noch mehr unter dem Haufen, ich denke „sie sollen theils auch noch in meine Fäuste gerathen. — Den Körper haben die Henkersknechte hingerissen, und hin und hergerissen, „also daß die fältzame (filzene) Strümpf sich darüber abgestrichen; „als ihn die Leut vor wohl beschauet, und ein solch Gedräng um ihn „gewesen, daß der Körper mit Füßen getreten worden, und man ihn „wegschaffen müssen."

Warum macht man gerade von Servet ein solches Geschrei? —

Wenden wir uns nun einem Kreise zu, wo man zwar von der leiblichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brod und Wein nichts wissen wollte, desto mehr aber auf die geistliche Einheit mit Christi Person und Wesen hielt.

Die einzelnen Confessionen der (im engern Sinne) reformirten Kirche bilden zur Concordienformel einen merkwürdigen Gegensatz. Man hat oft die Behauptung ausgesprochen, die reformirte Kirche habe weder ein allgemeingültiges Symbol, noch selbst eine allgemein anerkannte Lehre. Jedes Land habe seine eigene Confession, und in jeder Confession werde die Lehre, auch die Abendmahlslehre, wieder anders dargestellt. Die Reformirten seyen also untereinander uneins. Es half auch gar nichts, daß diese durch Wort und That betheuerten und bewiesen, sie seyen alle untereinander eins. Man blieb dabei, sie seyen in Fraktionen und widerstreitende Partien zerrissen. Man kann sich wohl schwerlich etwas lächerlicheres denken, als wenn ein

---

37) S. den Bericht bei Arnold S. 739.

Dritter Leuten, die unter einander im besten Frieden leben, und einander feierlich und faktisch als Genossen Eines Glaubens anerkennen, die Versicherung aufdringen will, sie lebten in Hader und Streit und ihre Ansichten widersprächen einander! Gesetzt es fänden sich in den einzelnen Bekenntnißschriften der ref. Kirche wirklich kleine Differenzen, so würde ja doch die Geschichte dieser Kirche einhellig bezeugen, daß diese jene Differenzen durchaus nicht als Ursachen zur Trennung und Spaltung betrachtet habe; denn die Reformirten aller Landeskirchen haben einander stets als Glaubensbrüder anerkannt, ihre einzelnen Glieder gegenseitig jederzeit zur Communion zugelassen, und standen überhaupt allezeit in einer viel engeren brüderlichen Verbindung, als die einzelnen lutherischen Landeskirchen, wo so häufig die eine die andre als heterodox beargwöhnte, und wo vollends eine brüderliche Verbindung schon durch das Episcopalsystem und die dem Landesherrn zugestandene Kirchengewalt unmöglich wurde.

Der wahre Sachverhalt ist vielmehr dieser. Während in der lutherischen Kirche keine dogmatische Einheit da war, sondern eine Unzahl von Schulen, Richtungen und Systemen sich einander mit Waffen mehr noch des Fleisches als des Geistes bekämpften, und es deshalb unzähliger Reisen, Missionen, Convente, Kommissarien, Unterhandlungen und Transaktionen bedurfte, um am Ende eine sehr weitläufige, durchaus scholastische, theologisch-schulmäßige, künstliche Feststellung des Dogma zu bewirken, welche selbst nur insofern als Bekenntniß der Kirche betrachtet werden konnte, als die Theologen es waren, welche sprechen konnten: L'église c'est nous; und während dann selbst dieser eiserne Ring, weit entfernt die Einheit wirklich herzustellen, vielmehr nur das Objekt und den Anlaß zu unaufhörlichen neuen Streitigkeiten bildete, und es nicht vermochte, die Reaktionen zurückzuhalten, welche in ununterbrochener Reihe sich dagegen erhoben: so hat die reformirte Kirche sich nie veranlaßt gesehen, Schritte zu thun, um eine Einheit des Dogmas erst zu bewirken, weil sie dessen gar nicht bedurfte, weil ihr Dogma nicht künstlich gemacht, sondern nur aus den vorhandenen exegetischen Prinzipien entwickelt zu werden brauchte, und weil diese Prinzipien sowie die sämmtlichen

Grundlinien der Entwicklung überall und allgemein gleicherweise anerkannt waren In größter Unbefangenheit stellte daher jede Landeskirche für sich ihr Symbol auf, jenachdem eine äußere Veranlassung sich ergab; man findet nicht die leiseste Spur, daß bei der Abfassung des einen auf die schon vorhandenen anderen wäre Rücksicht genommen worden, und dennoch stimmen alle diese Bekenntnisse in der Lehre überein.

Von einigen derselben will man wissen, sie näherten sich mehr dem lutherischen Dogma, und das habe die reformirte Kirche den Lutheranern zu danken. Es liegt darin etwas wahres und viel falsches. Wahr ist, daß in älteren Symbolen, wie z. B. der Myl-husiana, nur die Grundlineamente sich finden. („Daß Christus im Abendmahl seinen Leib und Blut, d. i. sich selbst, den Seinen wahrlich anbietet und zu solcher Frucht zu nießen giebt, daß er je mehr und mehr in ihnen und sie in ihm leben." Also faktische Erneuerung der continuirlichen centralen Einheit. Ferner, daß Christus nicht den Bauch, sondern „das geistliche Leben" speist.) Wahr ist, daß dagegen Bekenntnißschriften aus späterer Zeit sich in genauere Erörterungen einlassen, und ausdrücklich gewissen Mißdeutungen und Consequenzen, welche die Lutheraner daraus zogen, vorbeugen durch nähere Bestimmungen! Daran haben nun freilich jene Lutheraner insofern einiges Verdienst, als sie durch ihre Verdrehungen zu solchen authentischen Interpretationen nöthigten. Der materielle Inhalt ist aber in beiden Classen von Symbolen derselbe, und es theilen sich dieselben einfach in zwei Klassen: a) in solche, welche 1530—1550 verfaßt sind, in der Periode der Ausbildung der calvinisch-melanthonischen Lehre, vor dem zweiten Abendmahlsstreit, und welche deshalb die calvinische Lehre einfach positiv hinstellen, und bloß den Gegensatz gegen Zwingli's einseitige Beziehung auf den Tod Christi und gegen Luther's Gegenwart im Brod und mündliche Nießung in's Auge fassen, und b) in solche, welche nach 1550 nach dem Erwachen des westphal'schen Streites, verfaßt sind, und deshalb die falschen Anschuldigungen und Consequenzmachereien mit bestimmten Ausdrücken abweisen.

Zu den ersteren gehört die Confessio Mylhusiana, auch die Tetrapolitana, ferner der Catech. Genev. und der Cons. Tig. Aber diese alle sind durch die späteren mehr oder minder verdrängt worden [38].

Zu der zweiten Klasse gehören die sechs Hauptbekenntnisse der reformirten Kirche: der Heidelberger Katechismus, die Confessio Helvetica posterior, die Confessio Gallicana, Confessio Belgica, Confessio Scotica und Declaratio Thoruniensis.

Was zunächst die kirchenrechtliche Anerkennung derselben betrifft, so muß man unterscheiden zwischen der allgemeinen Anerkennung der Orthodoxie dieser Bücher als Bekenntnisse, und der speciellen Einführung derselben und Verpflichtung auf dieselben als auf Symbole in einzelnen Landeskirchen. Die letztere blieb der Natur der Sache nach partiell. Es wäre ein Ueberfluß gewesen, wenn eine Landeskirche ihre Geistlichen auf mehr als Ein Symbol verpflichtet hätte. In diesem Sinne hatte also die Conf. Helv. in der Schweiz, der Heidelberger Katech. in Deutschland, die Decl. Thor. in Ungarn und Preußen, die übrigen Symbole je in ihren Ländern die rechtliche Bedeutung als Lehrnorm, und die Geistlichen wurden auf dieselben, seltener durch einen einmaligen Religionseid, als vielmehr durch wiederholte Verlesung bei jeder Provinzial- oder Generalsynode und durch öffentliche feierliche jedesmal erneuerte Zustimmung, auf dieselben verpflichtet. Nur der Heidelberger Kate-

38) Bekenntnisse, die das zwinglinische Dogma enthalten, wie z. B. die Conclusionen Zwingli's, die Berner Thesen, Zwingli's Privatconfession an Karl V, haben entweder nie oder (die Berner Thesen) nur auf kurze Zeit kirchliche Geltung erlangt, und gehören in Eine Kategorie mit den mancherlei secundären Bekenntnissen, die in der luther. Kirche zu momentanem Gebrauche auftauchten, z. B. den Articulis Marchicis, der Conf. Julia, dem Cons. Dresdensis, den torgischen Artikeln des Mirus u. dgl. — Die Conf. Czengerina, ebenfalls dem zwingl. Typus angehörig, wurde bloß von einer kleinen Partie oder Partei der ref. Ungarn, auf einer Synode zu Czenger (1557? 1570?) aufgestellt.

chismus macht hier eine Ausnahme, welcher nicht bloß in der Pfalz als Symbol, sondern in fast allen reformirten Kirchen als Katechismus in kirchlichen Gebrauch kam. Was nun die Anerkennung sämmtlicher Symbole als kirchlichen Bekenntnisses betrifft, so war dieselbe universell. Die einzelnen Kirchen erkannten gegenseitig einander als Kirchen des gleichen Bekenntnisses an, nicht bloß negativ, indem sie einander nicht verdammten, sondern positiv, indem z. B. der Holländer, der in die Schweiz kam, u. s. f. hier ohne weiteres als Bekenner der Conf. Helv. u. s. f. betrachtet wurde und sich selbst betrachtete, und ebendasselbe Verfahren bei Besetzung der theologischen Lehrstühle beobachtet wurde. Man betrachtete dies nicht so, als ob nun das betreffende Individuum von der einen zu einer andern Confession übergegangen wäre, sondern der Bekenner Einer Confession galt eo ipso als Bekenner aller andern. Dieß wurde in einem bestimmten Falle auch noch besonders ausgesprochen; nämlich auf der Dortrechter Synode (sessio 146) erklärten sämmtliche Abgeordnete sämmtlicher übrigen reformirten Kirchen, daß sie alle in der Conf. Belg. das Bekenntniß ihres Glaubens und ihrer Kirche, resp. die lautere Lehre der h. Schrift, erkännten.

Sehen wir nun die Bestimmungen jener sechs Symbole über das h. Abendmahl genauer an.

Den Heidelberger Katechismus kennen wir bereits. Die **Confessio Gallicana** wurde von der ersten Generalsynode der reformirten Kirche zu Paris (1559) unter dem Vorsitz des Pfarrers Antoine de la Roche Chandieu, eines persönlichen Schülers von Calvin, (und wahrscheinlich von ihm selbst) entworfen und angenommen, darauf 1561 zu Poissy Karl dem neunten feierlich übergeben, und den 13. April 1571 auf der Synode von Rochelle unter dem Beiseyn von Chandieu und Beza feierlich zum Bekenntniß der ref. Kirche Frankreichs erhoben, und von Heinrich IV als solches anerkannt und bestätigt. — Sie bestimmt (art. 15) über die Person Christi: Credimus in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas, ut etiam sint unitae; manente tamen unaquaque illarum natu-

rarum in sua distincta proprietate, ita ut quemadmodum in ista conjunctione, divina Verbi natura proprietates suas retinens, mansit increata, infinita et omnia replens: sic etiam natura humana manserit mansuraque sit in aeternum finita, suam illam naturalem formam, dimensionem atque adeo proprietatem habens, cui nimirum veritatem humanae naturae non ademerit resurrectio et glorificatio sive assumtio ad dexteram patris. Ueber das h. Abendmahl enthält sie drei Bestimmungen. Erstlich, daß es sich im heil. Abendmahl nicht bloß um das Verdienst des Todes Christi, sondern um die reale, centrale Vereinigung mit Christi Fleisch und Blut, und zwar um dasselbe Genuß derselben, wie außer dem h. Abendmahl handle [39]). Zweitens daß Christus nicht local zu uns herabkomme, sondern durch eine wunderbare, allmächtige, außer allem Bereich der Begreiflichkeit und der Naturkategorieen liegende Wirkung seines heil. Geistes real sich und die Substanz seines Leibes und Blutes uns mittheile, und wir von unserer Seite den Glauben lediglich als empfangendes Organ mitbringen müssen [40]). Drittens, daß der Ausdruck spiritualiter nicht von einer imaginären Gegenwart Christi im Gedanken verstanden, sondern gesetzt werde, um zu zeigen, einerseits, daß jene Mittheilung nicht nach den Gesetzen der Natur, sondern nach denen der Allmacht geschehe, andrerseits, daß ein geistliches Verhalten des Menschen die Bedingung sey, um diese Himmelsspeise in sich aufzunehmen [41]).

---

39) Affirmamus, sanctam Coenam Domini esse nobis testimonium nostrae cum Domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus.

40) Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute per fidem apprehensa nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia.

41) Dicimus autem, hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis

Hier findet nun auch keine einzige der Gefahren einer Mißdeutung mehr statt, die wir § 41 in der ref. Lehre noch bemerkten. Der Glauben ist sehr deutlich als Bedingung bestimmt, und von der operatio Spir. sancti als der Ursache scharf unterschieden. Daß Christus sich der anima mittheile, ist nicht gesagt; mithin fällt auch die Mißdeutung, wozu dieser Ausdruck hätte Anlaß geben können, hinweg. Ebenso wird Christi verklärter Leib nicht als grobmaterieller gedacht; da vielmehr die Mittheilung der Substanz des Leibes und Blutes Christi gelehrt wird, fällt jedes Bedenken hinweg. Vollends durch die Bestimmung des Begriffes spiritualiter wird gerade die Lehre, welche von der Concordienformel als die reformirte calumniatorisch ausgegeben wird, hier von der ref. Kirche ausdrücklich verworfen.

Die Confessio Scotica wurde auf der Nationalsynode zu Edinburg 1560 zum kirchlichen Bekenntniß der reformirten Kirche Schottlands erhoben. Sie wurde durch eine Commission, unter deren Gliedern Knox war, in der kurzen Zeit von vier Tagen ausgearbeitet. Dieser Raschheit ihrer Entstehung, sowie dem ganzen Charakter der Knoxischen Reformation und des, den wissenschaftlichen Fragen abgewandten Volkes entspricht der Mangel an Präcision im Ausdruck. Dieser macht sich auch im 21. Artikel „de sacramentis" fühlbar. Die Darstellung ist breit, wortreich, weitschweifig, die Ausdrücke oft zweideutig; doch eine aufrichtige, arglose Interpretation läßt über die wahre Meinung nicht im Zweifel. Trefflich und gut ist eine erste Bestimmung, wo das Verhältniß zur Taufe dahin bestimmt wird, daß man in der Taufe ein für allemal in Christum eingepflanzt werde, im Abendmahle aber Christus sich mit uns verbinde und unsre Seelen im eigentlichen Sinne speise. Hier wird zugleich die Lehre, daß Brod und Wein nuda signa seyen, „durchaus verdammt", und sie werden

---

loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet; denique, quoniam cum sit Divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest.

für obsignationes der Erfüllung der von Christo verheißenen Lebensvereinigung erklärt [42]). Zweideutiger erscheint eine zweite Bestimmung. Der Transsubstantiation wird nämlich die Lehre entgegengesetzt: haec unio .. operatione Spiritus sancti efficitur, qui nos vera fide supra omnia, quae videntur, quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit, et, ut vescamur corpore et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit, quodque nunc est in coelo et in praesentia Patris pro nobis apparet. Hier wird die illocale allmächtige objective operatio des h. Geistes erstlich mit Lasco's (nicht Calvin's) Ausdruck als evectio der Seele in den Himmel beschrieben, und sodann überdies noch ohne weiteres mit der fides von unserer Seite so zusammengestellt, als ob diese eine mitwirkende Ursache wäre. Das läßt sich nun allerdings so deuten, als ob die genießende „anima" durch den h. Geist zum subjectiven Glauben stimulirt, im Gedanken sich zu Christo emporschwänge. Allein diese Zweideutigkeit wird doch wieder aufgehoben durch zwei folgende Bestimmungen. Denn es heißt drittens, daß das Seyn Christi im Himmel kein Hinderniß einer solchen Vereinigung sey, wobei ipse in illis et illi in ipso maneat, imo ita fiunt caro de carne et os de ossibus ejus, quod, sicut aeterna deitas carni Jesu Christi vitam et immortalitatem tribuat, ita etiam caro et sanguis ejus, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas confert. Aus-

---

42) Sacramenta .... certitudinem promissionis Christi et felicissimae illius conjunctionis, unionis et societatis, quam electi cum capite suo Jesu Christo habent, obsignare confitemur. Itaque vanitatem eorum, qui affirmant, Sacramenta nil aliud quam mera ac nuda signa esse, omnino damnamus. Quin potius certo credimus, per baptismum nos in Christo Jesu inseri, justitiaeque ejus, per quam omnia nostra peccata teguntur et remittuntur, participes fieri; atque etiam, quod in Coena Domini rite usurpata Christus ita nobis conjungitur, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum.

drücklich wird also gelehrt, daß wir nicht bloß mit der Gottheit oder dem Geiste sondern auch mit der Menschheit und dem Leibe Christi gespeiset werden. Schon dies zeigt unwiderleglich, daß die Verfasser an eine objektive, reale Mittheilung dachten. Weiter wird dies bestätigt durch eine vierte Bestimmung. Nachdem nämlich bemerkt ist, daß jene Vereinigung non eodem tempore solum neque propria facultate et virtute sacramentorum solum bewirkt werde, wird ausdrücklich die köstliche Bestimmung beigefügt, daß es nicht auf den Glaubensgrad ankomme, und daß solchen, die im Momente der Handlung schwach sind im Glauben, doch Christi Leib und Blut als ein guter Samen eingesenkt werde, der dann später seine Frucht bringe; denn Christus allein mache die Sacramente wirksam; ihre Fruchtbarkeit aber hänge ab vom heil. Geist, der Christi Verheißung stets erfülle, vorausgesetzt daß Christus durch den Glauben ergriffen werde[43]. — In der Form ist also diese Confession sehr unvollendet; daß sie aber in der Lehre mit den übrigen übereinstimme, läßt sich bei aufrichtiger und ehrlicher Betrachtung nicht leugnen.

Die **Confessio Belgica**, von dem nachmaligen Märtyrer Guido de Bres 1561 verfaßt, trat als gemeinsames Symbol sämmtlicher in den Niederlanden zerstreuten reformirten Gemeinden an die Stelle verschiedener einzelner, bis dahin in Geltung gewesener Katechismen und Confessionen, und wurde dann nach der Befreiung

---

43) Imo et insuper utcunque fideles, negligentia et infirmitate humana oppressi, non quantum velint proficiunt in ipso tempore dum Coena celebratur, tamen postea velut semen vivificum bonae terrae commissum fructum producturum asserimus. Nam Sp. s., qui nunquam potest ab institutionis Christi recto usu dividi, fideles fructu illius mysticae actionis non frustrabitur. Verum totum hoc (der fructus) ex vera fide Jesum Christum apprehendente, qui solus facit Sacramenta (der Same) nobis efficacia provenire dicimus. Itaque quicunque nobis detrahunt, quasi nos affirmaremus vel crederemus Sacramenta nil aliud esse, quam nuda et vacua signa, injuriam nobis faciunt, et contra manifestam veritatem loquuntur.

der Niederlande und Organisation der niederl. ref. Kirche auf der Dortrechter Synode von den Niederländern und sämmtlichen Abgesandten der ganzen reformirten Kirche feierlich approbirt. Ihre Lehrbestimmungen sind ausgezeichnet. Das h. Abendmahl habe Christus eingesetzt, um die, welche er wiedergeboren hat, zu nähren und zu stärken. Nun wird auf die Frage eingegangen, was in uns genährt werde. Hier ist die einer Mißdeutung fähige Antwort: anima, ganz vermieden, und der neue Mensch, der durch die Wiedergeburt entstanden ist, als das Objekt jener Speisung bezeichnet [44]). Dann wird die überhaupt stattfindende centrale Einheit mit Christo so bezeichnet, daß „wie Brod und Wein die Speise sey für das Leben des natür„lichen Menschen, so Christus das vom Himmel gekommene Brod des „neuen Menschen sey, der ihn unter dem Beistand des h. Geistes durch „den Glauben in sich aufnehme." Nun habe uns aber Christus diese letztere Speisung durch die erstere erstlich dargestellt, sodann bezeugt; bezeugt nämlich, daß so gewiß wir Brod und Wein mit dem Munde als dem aufnehmenden Organ empfangen, wir eben so gewiß Christi wahren Leib und wahres Blut mit dem Glauben als dem aufnehmenden Organ empfangen [45]). Sehr wichtig ist die aus-

---

44) Qui vero regenerati sunt, duplicem in se vitam habent: unam quidem carnalem et temporalem, quam secum a prima nativitate sua attulerunt, et haec communis est omnibus hominibus; alteram spiritualem et coelestem, quae illis donatur in secunda illa nativitate, quae fit per verbum Evangelii in unione corporis Christi, et haec vita non est communis nisi solis electis Dei.

45) Ut autem panem hunc spiritualem et coelestem Christus nobis figuraret sive repraesentaret, instituit panem et vinum terrenum et visibilem in corporis et sanguinis sui sacramentum, ut iis nobis testificetur: quam vere accipimus et tenemus manibus nostris hoc sacramentum, illudque ore comedimus (unde et postmodum vita haec nostra sustentatur) tam vere etiam nos fide, quae animae nostrae est instar et manus et oris, recipere verum corpus et verum sanguinem Christi in animis nostris, ad vitam spiritualem in nobis fovendam.

drückliche, scharfe, klare Bestimmung, daß der Glaube nur aufnehmendes Organ, mithin ebenso wenig Ursache der Mittheilung des Leibes Christi als der Mund Ursache der Mittheilung des Brodes ist. Wichtig ist ferner die scharfe Bestimmung, daß durch diesen Akt der schon vorhandene neue Mensch genährt, gespeist, erhalten, gefördert werden soll, daß wir mithin nicht bloß die Versicherung empfangen, daß eine Lebensgemeinschaft zwischen Christus und uns überhaupt da sey, sondern daß vielmehr die daseyende Lebensgemeinschaft durch eine neue Mittheilung gefördert und gesteigert wird.

So wird denn auch weiter beigefügt: Christus perficit in nobis revera, quaecunque ipse nobis his sacris signis repraesentat.

Nun wird die Art der Mittheilung bestimmt: Modus ipse ingenii nostri captum superat, nec percipi a quoquam potest, quod videlicet operatio Spiritus Sancti occulta sit et incomprehensibilis [46]).

Sodann wird die Frage beantwortet, was wir empfangen, ob etwa nur den Geist, nur die Gottheit Christi? Dicimus, id quod comeditur esse ipsissimum Christi corpus naturale, et id quod bibitur, verum ipsius sanguinem — sodann das Organ der Aufnahme: at instrumentum seu medium, quo haec comedimus et bibimus, non est os corporeum, sed spiritus ipse noster idque per fidem.

Zum Schlusse wird noch wiederholt, daß Christus, obwohl im Himmel, dennoch sich uns mittheile. Animam enim nostram miseram et afflictam, omnique consolatione destitutam, carnis suae esu ipsemet nutrit et roborat. Nicht also die Seele nährt sich selber durch ihren gesteigerten Glauben; nicht in den Gedanken nimmt sie Christum auf. Sondern die Seele ist schlechterdings

---

46) Die in der älteren Rezension hier folgenden Worte: interim nequaquam erraverimus, si dicamus fieri per fidem, hat die Dortrechter Synode bei der Revision gestrichen.

hülfsbedürftig, hat in sich kein Leben, keine Kraft, und Christus ist's, der sie real speiset [47]).

Die **Confessio Helvetica posterior**, war von Bullinger 1562 zu irgend welchem Privatzweck verfaßt worden. Als Friedrich III von der Pfalz vor jenem Augsburger Reichstag 1564, wo man ihn von den Rechten der protestantischen Stände auszuschließen trachtete, Bullinger'n um eine genaue Darstellung der calvinischen Lehre bat, um die Calumnien der Gegenpartei schlagend widerlegen zu können, so übersandte ihm Bullinger jene Schrift, welche nun nicht allein dem Churfürsten vollkommen zusagte, sondern auch bald bei sämmtlichen ref. Schweizerkantonen den Wunsch rege machte, sich auf dieselbe zu vereinigen. Im Jahre 1566 erschien ein offizieller Abdruck mit den Unterschriften der Stände Zürich, Bern, Schafhausen, Sankt Gallen, Chur sammt Bünden, Mühlhausen, Biel und Genf. Der Cons. Tig. ward hiedurch überflüßig und außer Kraft gesetzt. Ehe zwei Jahre verflossen waren, hatten auch Neufchatel, Polen, Ungarn und Schottland ihre Uebereinstimmung mit diesem Bekenntniß ausdrücklich erklärt, und vom Jahre 1644 an werden auch Basel, Glarus und Appenzell a. Rh. unter den Bekennern desselben auf dem Titel angeführt. Sie wurde in's Romanische, Polnische, Ungarische und Niederländische zu kirchlichem Gebrauche (außerdem auch in's Arabische, Türkische und Italiänische, übersetzt.

---

47) Guericke hat in seiner Symbolik (S. 526) gesagt: Leibliches könne doch nicht geistig genossen werden, und daraus geschlossen, daß wer den oralen Genuß leugne, somit auch jeden wahren Genuß leugne. Allein diesen „geistigen" Genuß in diesem Sinne hat er auf seine Rechnung zu setzen. Auf seine Rechnung kömmt die flache und pantheistische Auffassung der Seele als eines imaginären Nichts, als einer Fluktuation von Gedanken. Die Seele ist eine reale, bleibende Substanz, freilich keine materielle, (aber auch Christi verklärter Leib ist nicht materiell, sondern ein σῶμα πνευματικόν), wohl aber ein Substantielles, welches auf die wechselnden materiellen Substanzen des Leibes bestimmend einwirkt als Belebendes Diese Seele (im reformirten Sinn) läßt gar wohl eine reale Speisung mit Christi Leib und Blut zu.

Erst wird hier (art. 21) der Name „Coena" erklärt, und dabei gelegentlich bemerkt, daß fideles in ipsa spiritualiter cibantur et potantur. Sodann wird gelehrt, der autor Coenae sey Christus, qui primus eam ecclesiae suae consecravit. Durat autem ea consecratio vel benedictio adhuc apud omnes eos, qui non aliam coenam, sed illam ipsam celebrant, quam dominus instituit; ad quam verba coenae domini recitant, et in omnibus ad unum Christum vera fide respiciunt, ex cujus veluti manibus accipiunt, quod per ministerium ministrorum ecclesiae accipiunt. Drittens wird gesagt, daß das h. Abendmahl in seiner Totalität nach Christi Wort: hoc facite in mei commemorationem, zum Gedächtniß seines Todes und seines Lebens in uns gefeiert werde [48]. Viertens daß dies beneficium renovatur toties, quoties coena domini celebratur, d. h. a) obsignatur, quod revera corpus domini pro nobis traditum et sanguis ejus in remissionem peccatorum nostrorum effusus est. b) Hiemit verbindet sich aber ein neuer Akt der Mittheilung Christi: visibiliter repraesentatur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Spiritum sanctum praestatur Accipiunt fideles, quod datur a ministro domini; et edunt panem domini, ac bibunt de poculo domini; intus interim (also gleichzeitig) opera, Christi per spiritum sanctum (also objektive Wirkung Christi, nicht subjektive Glaubensthat!) percipiunt etiam carnem et sanguinem domini, et pascuntur his in vitam aeternam. Etenim caro et sanguis Christi verus cibus et potus est ad vitam aeternam et Christus ipse, quatenus pro nobis traditus et salvator noster est, illud praecipuum Coenae est, nec patimur quicquam aliud in locum ejus substitui.

---

48) Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memoria maximum generi mortali praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo sanguine omnia nobis peccata nostra condonavit, ac a morte aeterna et potestate diaboli nos redemit, jam pascit nos sua carne et potat suo sanguine, quae vera fide spiritualiter percepta alunt nos ad vitam aeternam.

Nachdem nun so die Beziehung auf Christi Tod und die reale Lebensmittheilung, das Gedächtniß und der neue Akt, die repraesentatio und obsignatio der Versühnung und die praestatio der realen Speisung, die symbolische und die pignorelle Bedeutung von Brod und Wein, neben einander gestellt, und beide Momente in ihrem Rechte anerkannt sind, so wendet sich sofort fünftens die Rede dem zweiten Momente, der Speisung, zu. Dreierlei manducatio wird unterschieden: a) Die corporalis, qua cibus in os percipitur, dentibus atteritur et in ventrem deglutitur. So werde gemeine Speise gegessen, nicht aber Christi Leib nach Joh. 6. b) Die spiritualis, wie man Christum continuirlich esse. Unter spiritualis werde nicht verstanden, cibum mutari in spiritum (wie Guericke die ref. Lehre auffaßt) sed, manente in sua essentia et proprietate corpore et sanguine domini, ea nobis communicantur — non corporali modo, sed per spiritum sanctum. Dieser „applicat et confert“ Christum sammt seinem Verdienst, ita ut Christus in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster i. e. vita nostra, vera fide percipiamus [49]. Denn Christi Leib und Blut stärken nicht etwa nur die Seelen, sondern dienen denselben geradezu zur „Erhaltung“ (sed etiam in vita conservant.) Es werde also hier nicht an einen cibus imaginarius gedacht, sondern an Christi realen Leib und Blut [50]. c) Endlich die manducatio sacramentalis unterscheide sich dem Genus nach und der Art nach wie Christus empfangen wird, nicht von der vorigen; denn auch hier finde keine mündliche Nießung des Leibes Christi statt. Wohl aber unterscheide sie sich dadurch, daß zu jener unmerklichen inneren Mittheilung Christi hier

---

49) Man beachte, daß hier von der continuirlichen manducatio außer dem Sacramente die Rede ist.

50) Wie ganz anders lautet dies, als in der Concordienformel, welche die mand. spir. Joh. 6 zu einem nur subjektiven credere verflacht und entleert!

das äußere Pfand hinzukomme [51]), und hier also der schwache Glaube durch eine von seinen Schwankungen unabhängige, objektiv gewisse neue Mittheilung Christi gestärkt, und so das bisher schon vorhandene Leben gesteigert werde [52]).

Ferner habe das heil. Abendmahl nebenbei auch die Bedeutung eines öffentlichen Bekenntnisses. Auch werde hier (ein Gedanke Lu-

---

51) Fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sanguine domini, sed foris etiam accedendo ad mensam domini accipit visibile corporis et sanguinis domini Sacramentum. Guericke sagt (S. 528), die Conf. Helv. statuire zwischen der mand. spir. und sacr. „keinen weiteren Unterschied als den der Ab- „oder Anwesenheit der symbolischen Handlung", und der letzteren „komme „nur eine darstellende Bedeutung zu". Zum Beweis für letzteres führt der scharfsinnige und redliche Mann die obencitirte Stelle an, wonach der h. Geist das, was äußerlich dargestellt wird, gleichzeitig innerlich leistet!! Ja er giebt selbst als Lehre der Conf. Helv. an: „Brod und „Wein symbolisiren die damit verbundene innerliche Wirkung „des h. Geistes." Also ein Symbol, das eine mit ihm verbundene Wirkung symbolisirt, ist „nur darstellend"?! Etwa so, wie ein Blitz, der ein Haus anzündet, nur eine optische Täuschung ist! — Sowie aber Guericke anerkennt, daß in der Ab- oder Anwesenheit nicht bloß einer darstellend symbolischen, sondern einer real versiegelnden Handlung der Unterschied zwischen der mand. spir. und sacr. bestehe, so wird er dann auch anerkennen müssen, daß dieser Unterschied groß genug ist. Ein andres ist, ob ich weiß, und je nach meiner Stimmung auch fühle, daß Christus überhaupt in mir lebendig geworden ist, ein anderes, ob ich jetzt „aus seinen Händen" ein von meiner Stimmung unabhängiges, objektives Pfand empfange, daß ich zugleich mit diesem Pfande auch ihn selbst neu mitgetheilt empfangen soll.

52) Erst wird der Erfolg, die Frucht des Sacraments im allgemeinen angegeben. Pergit in continuatione communicationis, fides crescit et spiritali alimonia reficitur. Dann wird erklärt, wodurch diese Frucht bewirkt werde. Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones. Et qui foris vera fide sacramentum percipit, idem ille non signum duntaxat percipit, sed re ipsa quoque, ut diximus, fruitur.

ther's!) die Sündenvergebung nicht bloß im allgemeinen gepredigt, sondern dem Einzelnen angeeignet.

Sodann wird sechstens gesagt, daß die, welche nulla cum fide accedunt, nur sacramenta (die Conf. Helv. folgt constant dem august. Sprachgebrauch, wo das elementum visibile für sich allein das sacramentum genannt wird) nicht res sacramenti empfangen. Daß das Brod der Leib Christi selbst, oder daß dieser in jenem sey, wird verworfen. Beide seyen nur sacramentali modo verbunden (actus in actu).

Siebentens: der Leib Christi sey im Himmel, und deshalb sursum elevanda sunt corda, d. h. Christus „solle nicht im Brode angebetet," sondern vom Himmel her erwartet werden. Obgleich aber im Himmel tamen non absens est ecclesiae suae celebranti coenam. Dies wird ganz vortrefflich erläutert durch das Beispiel der Sonne, die am Himmel und doch auch bei uns sey.

Zum Schlusse wird noch aufmerksam gemacht, daß das h. Abendmahl nebenbei (praeterea) auch ein Mahl der Liebe zu den Brüdern sey. Der Kelchraub und die Messe werden verworfen.

Die Declaratio Thoruniensis wurde auf einer unter Wladislaus IV zu Thorn 1645 gehaltenen polnischen Generalsynode von den reformirten Theologen übergeben, mit irenischer Tendenz, doch durch die Ränke der Jesuiten erfolglos. Sie wurde dann Bekenntniß der reformirten Kirche in Polen, Preußen und Brandenburg, dort neben der Conf. Helv., hier neben der Conf. Sigismundi. Ihrer späten Entstehung nach ist sie eigentlich nicht mehr eine Confession, sondern, so wie die Conf. Sig. und Repet. Anhalt. [53]), nur mehr

53) Die Conf. Sig. stellte Churfürst Sigismund von Brandenburg im Mai 1614 aus nach seinem Uebertritt zur ref. Kirche. Die Polemik seines Lehrers Gedicke gegen die Reformirten bewog ihn zum Studium der Schriften der letzteren; dies überzeugte ihn von der Wahrheit ihrer Lehre. — Die Repet. Anhalt. ist ein Manuskript, dessen sich die anhaltinischen Theologen 1579 bei einem Gespräch zu Kassel bedient hatten, und welches später aufgefunden und in Druck gegeben wurde. Wie

Deklaration, wie auch der Titel sagt, d. h. eine zu bestimmten Zwecken geschehene weitläufigere Interpretation und Darlegung der Confession. Da sie aber als solche in einem bedeutenden Theil der ref. Kirche des Ostens kirchliche Approbation erlangt hat, in Preußen und Brandenburg sogar neben dem Heidelb. Katechismus als verflichtende Lehrnorm eingeführt wurde, so ist sie zu wichtig, um nicht doch den übrigen fünf Bekenntnißschriften als sechstes beigezählt zu werden.

Dies muß mehr um so eher geschehen, als diese **Declaratio Thoruniensis** die allerschärfste, genaueste, man könnte sagen eine unübertreffliche Darstellung des ref. Dogmas enthält. Wir haben hier nichts zu thun, als die 14 Artikel des Kapitels **de Sacra Coena** hinzustellen.

1. Sicut Baptismus est Sacramentum spiritualis nostrae in Christo regenerationis, ita sacra Coena est Sacramentum spiritualis in eodem nutritionis, quo Christus ipse per externa symbola panis et vini, verbo ejus sanctificata, quae in sui sacrificii memoriam corporaliter et visibiliter edere et bibere jussit, corpus suum pro nobis traditum et sanguinem N. Test. pro nobis effusum, in cibum ac potum spiritualem vitae aeternae nobis se exhibere et communicare testatur.

2. Constat igitur hoc Sacramentum rebus terrenis, pane et vino, et coelestibus, corpore et sanguine Domini, quae diverso quidem modo, utraeque tamen verissime, realissime et praesentissime nobis exhibentur. Nempe terrenae modo naturali, corporali et terreno, coelestes vero modo spirituali, mystico et coelesti, quem rationi et sensui inscrutabilem sola Fide tenemus; qua verba promissionis et rem ipsam promissam,

---

Neuere dazu kommen konnten, solche theol. Privatabhandlungen den kirchlichen Bekenntnissen beizuzählen, ist mir schwer begreiflich. Wollte man lutherischerseits auch alle handschriftlichen Entwürfe, die zu allen Religionsconventen mitgebracht wurden, zu den kirchl. Symbolen zählen, so ließe sich auch dort die Zahl derselben in's Fabulose vermehren.

videlicet Christum crucifixum cum omnibus suis beneficiis, apprehendimus.

3. Hinc etiam res terrenae, panis et vinum, vere sunt et dicuntur corpus et sanguis Christi, non quidem substantialiter aut corporaliter sed sacramentaliter et mystice, seu per et propter unionem sacramentalem, quae non consistit in nuda significatione, neque tantum in obsignatione (Versieglung der schon zuvor vorhandenen Einheit mit Christo) sed etiam in conjuncta illa et simultanea rei terrenae et coelestis, quamvis diversimoda, exhibitione et communicatione. (Der Akt im Akte.)

4—5. Im welchem Sinn die Kirchenväter von einer μεταβολή sprachen, und welchen Sinn der Name eucharistia habe.

6—9. Verwerfung der transsubstantiatio, inclusio, inexistentia, coexistentia, localis et corporalis praesentia, manducatio oralis, mand. infidelium, des sacrificium, der adoratio elementorum oder eines in den Elementen latenten corpus Christi.

10. Nequaquam tamen statuimus nuda, vacua, inania signa, sed potius id quod significant et obsignant simul exhibentia, tanquam certissima media et efficacia instrumenta, per quae corpus et sanguis Christi adeoque Christus ipse cum omnibus suis beneficiis, singulis vescentibus exhibetur et offertur, credentibus vero confertur, donatur et ab ipsis in cibum animae salutarem et vivificum acceptatur. (Wie deutlich ist hier ausgesprochen, daß die res coelestis auch für die Ungläubigen objektiv da ist, und auch ihnen exhibetur et offertur, nur nicht confertur et acceptatur.)

11. Nequaquam etiam negamus veram corporis et sanguinis Christi in Coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum, et unionem cum elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus, et quidem non imaginariam sed ve-

rissimam, **realissimam et efficacissimam**, nempe ipsam illam Christi nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita per Spiritum efficit, quamque nos per fidem acceptamus, per caritatem sentimus, secundum vetus illud dictum: Motum sentimus, modum nescimus, praesentiam credimus. (Wie vortrefflich wird hier die objektive Wirkung und die subjektive Bedingung der Aufnahme unterschieden!)

12. Unde et patet, non solam virtutem, efficaciam, operationem aut beneficia Christi nobis praesentari et communicari, sed imprimis ipsam substantiam corporis et sanguinis Christi, seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est et in cruce mactata, ut per fidelem hujus victimae communionem et cum Christo ipso unionem, consequenter etiam meritorum et beneficiorum sacrificio ejus partorum participes simus, et sicut ipse in nobis ita nos in ipso maneamus.

13. Et quidem non tantum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum. Etsi enim, ut ore corporis rem terrenam, ita fide cordis seu organo proprio rem coelestem acceptamus (secundum veterem illum versiculum: ventrem, quod terimus, mentem, quod credimus, intrat) tamen fide illa mediante non solum animae sed et ipsa corpora nostra Christi corpori per ejusdem spiritum ad spem resurrectionis et vitae aeternae inseruntur et uniuntur, ut simus caro de carne ejus, et os de ossibus ejus, adeoque unum cum ipso corpus mysticum, quod apostolus merito dixit mysterium magnum esse. (Ausgezeichnet wird hier die centrale Natur der Vereinigung entwickelt. Vgl. damit oben Theil I, S. 95. Die Vereinigung hebt nicht außen, beim Leibe, sondern im Mittelpunkt der seelischen Substanz des Menschen an, aber von da aus durchdringt Christus als heiligender Lebenssaft auch das somatische Leben. Kann denn aber deutlicher die imaginäre Vereinigung durch bloßen Gedanken zurückgewiesen werden?)

14. Verwerfung des Kelchraubs. —

Soviel über die sechs Bekenntnißschriften der reformirten Kirche[54]). Wir haben uns überzeugt, daß sie alle in der Lehre unzweifelhaft und völlig übereinstimmen, daß aber in der einen dieses, in der andern jenes Moment der Form nach schärfer ausgedrückt und gegen Mißdeutung gesichert ist [55]).

---

54) Auch die engl. Episcopalkirche ist in der Abendmahlslehre reformirt, und verwirft in ihrem 29sten Artikel den Genuß der Ungläubigen, und bestimmt im 28sten die fides als das medium quo accipitur.

55) Ich will nun noch eine übersichtliche Vergleichung geben, und um nicht die ganze Reihe der Bestimmungen noch einmal wiederholen zu müssen, dafür auf die von mir Theil I, S. 221 formulirten Sätze verweisen. — Ich stelle zu den Nummern jedes Satzes die Namen der Bekenntnißschriften, in welchen derselbe besonders scharf entwickelt ist. — 1—3. Pal. Helv. Thor. 4—5. Gall. Belg. Helv. Thor. 6. Alle, insofern sie den Genuß der Ungläubigen verwerfen. 10. Alle. 11—12. Belg. Thor. (doch nicht so scharf, wie ich diese Sätze stellte). 13. Alle. 14. Thor. 15—16. Helv. 18—19. Thor. 20—22 alle. 23. Pal. Thor. u. a. 27. Scot. 34—35. Helv. Thor. 36. Gall. Thor. 41—42. Thor. 43—44. Alle. 45. Gall. Helv. Thor. 46. Alle. — Man sieht übrigens hieraus, daß meine sechsundvierzig Artikel nicht bloß eine Wiederholung der ref. Lehre sind. Die Artikel 7—9, 17, 24—26, 28—33, 37—40 enthalten Bestimmungen, die in den ref. Bekenntnißschriften noch nicht gegeben sind, und auch in den andern Artikeln ist bei mir vieles in noch weit schärferer und jeder spiritualistischen Mißdeutung weit mehr vorbeugender Form ausgedrückt, als in den ref. Symbolen. Die Hauptsache aber, wodurch meine Artikel eine unirte Natur haben, liegt darin, daß nicht bloß die Wahrheit der ref. Lehre schärfer und unzweideutiger ausgesprochen ist, sondern auch die Wahrheit, die den Lutheranern bei ihrer Lehre am Herzen lag, in allen ihren Momenten aufgenommen ist und die luth. Termini auf einen richtigen, abermals gegen Mißdeutung geschützten Sinn zurückgeführt sind. — So ist es mir begegnet, daß ein ref. Theologe, dem ich diese Artikel las, mir sagte, er habe die ref. Lehre noch nie so scharf ausgedrückt gelesen, daß an demselbne

So standen nun die beiden Confessionen abgeschlossen neben einander da. Mittlerweile hatte auch die römische Kirche auf dem Tridentinum ihre alte Lehre von der Messe und Transsubstantiation neu ausgesprochen und bestätigt [56]).

Tage aber ein Lutheraner, dem ich sie ebenfalls vorlas, mich versicherte, das sey ganz die lutherische Lehre, wie sie in der Conc. formel ausgesprochen sey. Der letztere täuschte sich freilich. Er verstand die Bestimmungen der Concordienformel in einem gereinigten, besseren Sinn, als den sie wirklich haben.

56) Sessio V. Der Kelchraub wurde bestätigt, und festgesetzt: etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum sumi (sess. 5.) Sessio VI: Etsi Christus semel seipsum in ara crucis . . . oblaturus erat, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in Coena . . ., ut ecclesiae visibile relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ... atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur, ... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit. . . . Apostolorum in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit. (Jene applicatio wäre an sich nicht unrichtig, sondern höchstens ihre Bezeichnung als sacrificium eine mystisch-unklare. Daß aber das sacerdotium Christi in den Aposteln und deren Nachfolgern sich fortsetzt, darin kömmt jene ganze, §. 26 beschriebene falsche Mittlerstellung der Kirche, an den Tag.) Hujus oblatione placatus Dominus ... crimina et peccata dimittit. (Hier wird nun das Meßopfer vollends zum expiatorischen Akt, u. ist nicht mehr bloß applicatio oblationis in cruce factae.)

Letztes Kapitel.

Die Union.

---

§. 43.

Die Orthodoxie und ihr Verfall.

Wollten wir alles, was von dem Abschluß der beiden Confessionen an bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts über das h. Abendmahl geschrieben worden ist, in der gleichen Weise, wie die Literatur von 1526 — 1577 berücksichtigen, so würde dieses Werk zu einigen Folianten anwachsen, ohne jedoch an Werth und Inhalt zu gewinnen. Denn vor allem die polemische Literatur dehnte sich in's fabelhafte aus; wo irgend beide Confessionen Gelegenheit hatten aufeinanderzustoßen, da entspann sich sogleich eine Reihe von Controversschriften; aber überall wurden die nämlichen Argumente für und wider wiederholt. Höchstens möchte noch die Geschichte der Dogmatik, soweit sie das h. Abendmahl betrifft, von Belang seyn. Ein genaueres Eingehn ist inzwischen auch hier nicht nöthig. Wesentliche Veränderungen hat das Dogma nicht erfahren; nur die Formen, in denen es ausgesprochen wurde, und welche an Schärfe und Bestimmtheit die der Bekenntnißschriften zuweilen noch übertreffen, sollen kurz überblickt werden.

Die Lutheraner unterschieden vor allem, was die materia sacramenti betrifft, die res terrestris, Brod und Wein, und

die res coelestis, Leib und Blut Christi. Beide seyen vereinigt durch eine unio non personalis, sed sacramentalis. Die forma sacramenti sey demgemäß eine externa und interna. Zur ersteren gehört die consecratio, welche jedoch nicht operativ, sondern nur deklarativ ist, sodann die distributio und endlich die sumptio. Die forma interna besteht in der manducatio oralis corporis et sanguinis Christi, welche jedoch supernaturali non capernaitico modo geschieht. Der Zweck ist ein vierfacher, die Erinnerung an Jesu Tod, die Besieglung der Sündenvergebung, die nutritio ad vitam, und die Beförderung der brüderlichen Liebe.

Wichtiger ist die Ausbildung der Lehre von der communicatio idiomatum. Hier war die ganze Anstrengung darauf gerichtet, den Widerspruch, der in der Concordienformel lag, auszugleichen. Einerseits war bestimmt, daß die Proprietäten der einen Natur niemals Proprietäten der andern werden könnten, andrerseits wurden sie ihr doch zugeschrieben. Wie war da zu helfen? Man brauchte nur dem ersteren Ausspruch den Sinn zu geben, daß man „Proprietäten" betonte. Wie wenn z. B. ein Gesetz bestünde, das da den geistlichen Orden alles Eigenthum verböte, und man erklärte dann: sie dürfen wohl Geld und Gut perpetuell so gebrauchen, daß ihnen alle Rechte zukommen, die sonst aus dem Begriff des Eigenthümers abgeleitet werden, aber es soll das dann doch nicht als „Eigenthum" gelten, sondern nur als perpetuirlicher und absoluter Gebrauch. So sollte die menschliche Natur zwar alle Proprietäten der göttlichen wirklich in dem vollen Sinne haben, daß sie allmächtig und allgegenwärtig und allwissend sey, aber — das solle man nicht „Proprietäten der menschlichen Natur" nennen dürfen, darum, weil sie ihr nicht von Haus aus zukämen und nicht zu ihrem Begriff gehörten [1]) (sondern

1) Es wurde nämlich bestimmt, die idiomata der einen Natur seyen, sobald sie der andern mitgetheilt würden, nicht mehr idiomata (seyen nicht eigentliche proprietates derselben, die zu ihrem Begriff gehörten) sondern seyen „modi perpetui" oder perpetua praedicata accidentia.

hätte man beisetzen können, denselben vielmehr zerstörten!) Was blieb nun von jenem ersteren Ausspruch eigentlich übrig? Nichts als der Klang. Der Sinn wurde gerade umgekehrt. „Die Eigenschaften der göttlichen Natur (hieß es nun) können der menschlichen nicht mitgetheilt werden als solche die nicht erst mitgetheilt würden sondern ihr schon von Anfang eigen gewesen wären, wohl aber können sie ihr mitgetheilt werden als solche die ihr eben wirklich erst mitgetheilt werden." So verstanden aber, enthielt jener Ausspruch eine Verwahrung gegen einen Nonsens, welche wahrlich überflüssig war, und die Verwahrung, welche nach chalcedonischer Lehre eigentlich darin liegen sollte, wurde radical eludirt.

Man unterschied nun drei genera der comm. idiom. Das genus idiomaticum enthalte Idiome der einen Natur, die der ganzen Person zukämen (z. B. Christus hat gelitten), das genus apotelesmaticum enthalte Aktionen der ganzen Person, die von der einen Natur allein ausgesagt würden (z. B. der Mensch Christus Jesus ist ein Mittler) und das genus majestaticum enthalte göttliche Eigenschaften, die der menschlichen Natur geschrieben werden. Dies dritte Genus allein kömmt eigentlich in Betracht. Die beiden ersten sind nur der systematischen Gruppirung halber vorangestellt. Aber eben diese Gruppirung ist höchst unglücklich. Ihr fehlt das vierte Glied: die Mittheilung der menschlichen Eigenschaften an die göttliche Natur. Diese konnte man nicht behaupten, ohne das Wesen der göttlichen Natur zu zerstören. Darin zeigte sich nun deutlich genug, daß man von Rechtswegen auch die Kehrseite nicht behaupten konnte, ohne das Wesen der menschlichen zu zerstören! Entweder: das Prinzip mußte sich nach allen Seiten durchführen lassen, oder wenn das sich als unthunlich zeigte, so war das Prinzip selber ein verkehrtes. —

Wir wenden uns zu der ref. Dogmatik. Diese bezeichnete das h. Abendmahl als sacramentum nutritionis, und unterschied insgemein [2]) den autor, die signa externa, die actiones exter-

2) Vgl. besonders die übersichtliche Zusammenstellung in Salomon van

nae, und die res signis et actionibus significata. Der autor ist Christus, die signa externa Brod und Wein, die actiones theilen sich in actiones administrantium (das Brod nehmen, segnen, brechen und austheilen; den Wein nehmen, segnen, einschenken und darreichen) und communicantium (das Brod nehmen und essen, den Kelch nehmen und trinken). Die res significatae sind a) res elementis significatae: der gebrochene Leib und das vergossene Blut Christi, b) res actionibus significatae: erstlich die manducatio et potatio panis et vini bedeutet die spiritualis communio sanguinis et corporis Christi; zweitens die celebratio coenae überhaupt bedeutet die recordatio et annunciatio mortis Christi. Dabei wurden dann noch nähere Bestimmungen über die Art der significatio beigefügt, und diese a) als significatio declarativa b) significatio exhibitiva oder obsignatio bestimmt. Sehr schön bezeichnet **Maresius** in seinem **Foederatum Belgium Orthodoxum** (Groningen 1652) S. 526 die Realität und Centralität der Mittheilung Christi. Id igitur inter vitam spiritualem et corpoream est discriminis, quod cum haec sustentetur cibis dignitate inferioribus et tota specie a nobis diversis, illa e contrario pendet ex cibo longe nobis digniori, et qui aliquid homogenei nobiscum habet. Praeterea in vita corporis cibi qui assumuntur, ut eam fovere possint, debent nobis assimilari et in nostram abire substantiam (quod qui propugnant spiritum mundi, ejus virtute fieri pertendunt). At cibus hic mysticus, spiritu Dei nobis applicatus, nos potius sibi assimilat, et sensim consortes reddit naturae divinae. Er nennt hier den h. Geist entschieden als den efficiens, den subjektiven Glauben (S. 529) nur die Bedingung. Per signum obsignatur nobis tantum proficere verum corpus et verum sanguinem Christi ad vitam nostram Spiritualem, si ore fidei

---

Til's Compendium theologiae (Bern 1703); diesem reformirten Hutterus. S. das. S. 206 ff.

sumatur, quantum proficiunt panis et vinum, ubi ore corporis sumuntur, ad vitam corporalem. Daß aber nicht allein diese Wahrheit, daß Christi Leib eine Speise sey, besiegelt, sondern daß vielmehr ein neuer Akt der Mittheilung uns besiegelt werde, sagt er auf's klarste S. 532. Ex eo autem, quod hic docemus de modo manducandae carnis Christi (etiam in eucharistia) spirituali et per fidem, qui tamen per id non desinit esse verus, realis et objective substantialis, licet oralis et corporeus non sit, haud difficulter intelligitur, quomodo „ita Christus", inquit nostra confessio, „ad dexteram patris sui in caelis perpetuo sedet", ut nihilominus „se nobis per fidem communicet" in cibum vitae aeternae. Nam prout sol non debet suum cui inest et quo defertur orbem deserere, ut suorum influxuum suaeque lucis nos faciat participes, sic etiam Christus, Sol justitiae [3], non debet coelo valedicere et in coenum descendere, ut vim suam nutritivam nobis in sacra Coena communicet, cum et haec ad nos Spiritus sui vivificantis vehiculo deferri et fide salvifica percipi possunt.

Die conjunctio der res terrena mit der res coelestis sey (S. 534) mere relativa, ex pacto, promissione et institutione Dei, non vero physica et localis.

Die fides (S. 530) sey das organon manducationis spiritualis et mysticum.

Allein schon bei Coccejus finden wir eine Depravation. Ueber die Frage: Ist der gesteigerte Glaube Folge der neuen Mittheilung Christi oder umgekehrt? waren selbst die älteren

---

3) Sonderbar, daß gerade die Concordienformel Christi Gegenwart im Brode des Abendmahls mit der unrealen Gegenwart des menschlichen Blickes in dem von ihm durchblickten Raum vergleicht, während die Conf. Helv. und die ref. Dogmatiker die Gegenwart Christi im Akte des Abendmahls mit der realen Gegenwart des Sonnenstrahls vergleichen.

Theologen sich nicht so völlig klar gewesen, daß sie diesen Gegensatz in seiner Schärfe begriffen hätten [4]), wiewohl sie in ihren Aussprüchen in unmittelbarem Gefühle auf die Seite der richtigen Entscheidung neigten. Coccejus neigt aber hier auf die positiv falsche Seite, wenn er (in seiner Exegese des Heidelb. Katech. Leiden 1671, S. 275) sagt: Christum edere est credere illum esse, qui est, et ei gloriam dare consummati salvatoris, et eum sic amare. Hoc enim est Christo uniri et unum corpus cum ipso fieri. Quae communio fit per eundem Spiritum, qui eam mentem et voluntatem nobis dat. Ubi est unus Spiritus, ibi est communio capitis et membrorum. Hier wirkt der h. Geist, einstweilen ohne Christum, subjektiven Glauben und subjektive Liebe, und hiedurch wird der Mensch dann hintennach auch mit Christo (moralisch) mehr und mehr eins.

In späterer Zeit wurde diese Auffassung mehr und mehr allgemein [5]). Wir stellen sie der Lehre vom actus in actu als die Lehre von der idea in actu gegenüber. Nicht ein Akt Christi, sondern eine ohnehin schon feststehende Wahrheit wird den Christen versiegelt.

Weiter aber ging die ref. Dogmatik nicht zurück. Soweit entfernte sie sich nicht von der Kirchenlehre, daß sie die Beziehung auf die Lebensgemeinschaft mit Christo ganz hätte fallen lassen,

---

4) So adoptirt auch Maresius den patristischen Ausspruch: Cibus mentis non ventris, der im Grunde, wenn man den Begriff der mens scharf fassen wollte, auf eine manducatio mit dem Gedanken führen würde. Freilich giebt er ihm einen andern Sinn durch die Art, wie er ihn auslegt. —

5) So erklärt Endemann (Endem. compendium theol. dogm. ed. A. J. Arnoldi, Hanau 1790) welcher, was die formelle Anordnung betrifft, noch genau dem alten Schema, wie van Til es angiebt, folgt, die res actu edendi significata so: Edere panem et bibere vinum, sicut edere carnem et bibere sanguinem Christi, notat fidem qua Christo arctissime jungimur.

und das h. Abendmahl bloß als ein Gedächtniß des Todes Christi betrachtet hätte.

Dies geschah dagegen in der luth. Kirche. Wir sehen diese von Anfang an größern Schwankungen ausgesetzt, als die reformirte. In der letzteren war mit Ausnahme des arminianischen Streites in Holland nicht ein einziger theologischer Streit, der diesen Namen, und nicht vielmehr den einer friedlichen Controverse, verdienen würde. Die Synodalverfassung schon trug dazu bei, daß auftauchende Differenzen von den Theologen unter einander brüderlich beigelegt wurden, was da nicht möglich war, wo sogleich bei allen Händeln der Landesherr als „Bischoff" mit weltlichem Arme dareinfuhr. Sodann lag im ref. Dogma selber weniger Veranlassung. Je künstlicher ein Dogma beschaffen, je mehr es gemacht, je weniger es gewachsen ist, je mehr man reale Widersprüche durch verbale Termini ausgleichen mußte, um so bröcklicher und mürber war es, um so mehr brachte jede formelle Abweichung ihm Tod und Gefahr. Und je schwächer das Gebäude in sich war, desto nothwendiger bedurfte es des eisernen Ringes, der es von außen zusammenhielt. Der eiserne Ring der orthodoxen Schule rief aber gewaltige Reaktionen hervor, welche um so verderblicher wirken mußten, als unter dem Schatten der Orthodoxie das kirchliche Leben verkümmert, und unter den Donnerschlägen der steten Kanzelpolemik die zartesten Pflanzen christlichen Sinnes geknickt waren. Es ist meine Aufgabe nicht, das allmähliche Umschlagen aus der luth. Orthodoxie in den Rationalismus näher zu beschreiben. Fragen wir lieber, wie ging es in der luth. Kirche dem Dogma vom h. Abendmahl in der rationalistischen Periode [6].

---

6) Die ref. Kirche wurde, wo sie unter die lutherische hineinverstreut war, vielfach mit in den Rationalismus hineingerissen. Wo sie, wie in Schottland, Holland, Frankreich und am Niederrhein, ein selbständiges, compaktes Leben führte, blieb sie entweder völlig bei der Wahrheit, oder ein trockener Supernaturalismus trat an die Stelle, der an sich freilich nicht sonderlich zu rühmen, aber dem Rationalismus immer noch weit

Die Beziehung auf Jesu Tod trat bei den ehrwürdigen Supernaturalisten, welche die letzten sich dem eindringenden Rationalismus widersetzten, ganz in den Vordergrund, sodaß man hier im wesentlichen Zwingli's Lehre wiederfindet [7]. Allein bald änderte sich die Sache dadurch, daß dem Tode Christi selber eine andere Bedeutung gegeben wurde. Der Rationalismus konnte die Idee der Sühne nicht mehr fassen; Jesu Tod wurde zum gewöhnlichen Märtyrertod; er sollte gestorben seyn, um seine Tugendlehre zu bestätigen, wie ein zweiter Socrates. Ein lutherischer Hauptprediger in einer bekannten Reichsstadt im Westen Deutschlands soll das h. Abendmahl mit folgenden Worten gereicht haben: „Genießen Sie „hier ein wenig Brod, und erinnern Sie sich dabei, wie Jesus seine „Tugendlehre durch seinen Tod besiegelte, u. s. w." Am nacktesten aber trat diese Auffassung in einer Schrift von Heinr. Stephani auf [8]. Das Titelkupfer dieser Schrift (aus dem Exemplar, welches

---

vorzuziehen ist, als ein Gefäß, in welchem ein wenn auch momentan todtliegendes Kapital doch der Nachwelt unangetastet aufbewahrt wird.

7) Heumann („Erweis daß die ref. Lehre die wahre sey" 1764) Storr und Reinhard nahmen mit Calvin eine praesentia operativa corporis glorificati in coena an. Velthusen (Abhandl. vom h. Abendm. 1799) hielt noch an der idea in actu (nicht mehr am actus in actu) fest, das h. Abendmahl war ihm „eine Versicherung Jesu, daß er un„sichtbar bei uns seyn wolle". Aehnlich Hildebrand (Versuch über den Sinn und die Verheißung Christi bei der Stiftung des Abendmahls 1826). Bei Jani („Streit zw. Luth. und Reformirten" 1792) und Opitz („die Lehre vom Abendm." 1803 tritt schon mehr die Beziehung auf Jesu Tod hervor; am deutlichsten aber bei Steudel (Klaibers Studien IV, 1, S. 153 ff.) „Die Worte Christi sagen: Indem ich „euch den Wein reiche, reiche ich euch damit mich, insofern ich zum „Heile der Meinigen mein Leben lasse; d. h. das Genießen „des Weines bringt mit sich den Antheil an mir als dem Gestor„benen."

8) „Das heilige Abendmahl. Von Dr. Heinrich Stephani, k. bayer. Kreis„Schulrath u. s. w. Mit einem Kupfer. Landshut bei Krüll 1811."

mir zur Hand ist, hat es irgend eine Hand in heiligem Zorn herausgerissen) das Titelkupfer stellt [9]) den Verschwörer Catilina dar, wie er den Mitverschworenen sein Blut zu trinken giebt. Das Buch beginnt mit den Worten: „Der noch immer in der Welt herrschende „Wahn, als sey die von Jesus beabsichtigte Erlösung der Menschheit „bereits vollendet [10]), trägt hauptsächlich die Schuld, daß wir bis „jetzt noch nicht einmal zum vollen Besitze der von ihm so rein ver„kündigten Wahrheit gelangt sind." Dann kömmt eine Philippika gegen „den Fetischismus, das Opferthum, Götterthum und Wunder„glauben." Unter dem Fetischismus versteht er den „Glauben an eine überschwengliche Gnade Gottes"; die andern Ausdrücke sind deutlich. Seiner Deduktion weiter zu folgen, welche dem Worte Gottes jeden Augenblick in's Angesicht schlägt, wäre Ueberfluß und tödtend langweilig. Sein Resultat ist, das h. Abendmahl sey ein Bundesmahl. Der Sinn der Einsetzungsworte sey der: „dies Brod ist mein „Paschaleib, meine Bundesspeise" = das, was ich an die Stelle eines Leibes von einem Lamm setze, ist Brod = ihr sollt in Zukunft statt eines Lammes bloß Brod essen u. s. w. also ein neuer Küchenzeddel! Die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* seyen Apposition zu *τοῦτο*. „Dieser für euch gegebene oder zerbrochene Kuchen ist die von mir eingesetzte Bundesspeise." Noch lächerlicher als diese alberne Erklärung ist das liturgische Formular, das er sogleich beizufügen für gut befunden hat, und welches mit „einem sanft feierlichen Vorspiel" beginnt. Einige der selbstfabricirten Reimstrophen, die dann folgen, sind der Unsterblichkeit werth. „Unser Geist erweitert

---

9) Vgl. Hutterus rediv. von Hase, S. 309.

10) Ein Rabulistenkniff. Daß die Aneignung der Erlösung vollendet sey, hatte noch kein Mensch behauptet. Daß Christi Werk auch als solches unvollendet sey (und das will der Verf. sagen) ist eine Behauptung von entsetzlicher Flachheit, die, rein herausgesagt, nur abstoßen würde. Daher spricht er sie in einer Form aus, die nach beiden Seiten verstanden werden kann; so mischt er ihr einen Schein von Wahrheit bei. Mit diesem künstlichen Nebel beginnt sein Buch.

„sich, Wenn wir Menschen sehen, Die hier still und feierlich Mit „uns vor dir stehen. Freund und Feind Sind vereint, dich, durch „den sie leben, Friedsam" anzubeben — nein: „anzubeten." — „Oder Freude, wenn in jenem Tempel, Wo der Wahrheit reine „Lampe hängt, Unser Herz den ersten Gruß der Liebe, Unser Geist „das erste Licht empfängt." In der Abendmahlsrede wird der Kelch „die Weihe zum christlichen Gesellschaftsverein" genannt, und vielfach versichert, daß dies der „feierlichste" Bund sey, den man sich nur denken könne. Bei dieser „Feierlichkeit" (denn wo es mit dem Glauben aus ist, giebt es nichts als Feierlichkeiten!) kommen dann „die „frömmsten und froheſten Empfindungen, die schönsten und heiligsten „Vorsätze" zum Vorschein. Auch diese gehören zur „Feierlichkeit". Die Rede schließt mit einem Gedicht, das also beginnt: „Vater, der „du einst im Morgenlande, Wo die Sonne glänzend aufersteht, Einen reinen Weisen uns erwecktest, Dessen Leuchte niemals untergeht!" Die Consecration geschieht mit einer Periphrase der Einsetzungsworte, welche die Stephanische Erklärung zugleich mit in den Kauf giebt. Die Austheilung lautet, beim Brode: „Gereicht wird „euch dies heilge Bundesbrod, zu prägen euch tief die Lehre unsers „Meisters ein: Wir sollen uns als Kinder Eines Vaters lieben, und „so einst Eines Himmels würdig seyn"; beim Kelche: „Ihr nehmt „mit diesem Kelche Theil an unserm großen Bundsverein, der „Wahrheit und der Tugend treu, wie Jesus Christus, in den Tod „zu seyn."

Diese wenigen Andeutungen reichen wohl hin, um die oft gehörte Behauptung zu würdigen, daß Zwingli der Vorgänger der rationalistischen Abendmahlslehre gewesen sey. Gerade umgekehrt muß man sagen: Zwingli's Abendmahlslehre enthält dasjenige Moment in seiner vollen Kraft und seinem ganzen Gewicht, welches allein zur gründlichen Besiegung jener Lehre (oder Leere) dienen kann, nämlich die Lehre von der sühnenden Kraft des Todes Christi. Sämmtliche Abendmahlsschriften Luther's mit ihrer in unadäquate Form verhüllten, an sich tiefen Mystik würden keine rechte Widerlegung der rationalistischen Abendmahlslehre gebildet haben; ein

einfacher Abdruck der betreffenden Schriften Zwingli's wäre die beste Widerlegung gewesen. Darin hat Zwingli für die Abendmahlslehre seine unvergängliche Bedeutung, daß er wie ein Cherub allen denen den Zugang zum Mitsprechen über dies Mysterium wehrt, welche die Basis und erste Voraussetzung: die sühnende Kraft des Todes Jesu Christi, noch nicht begriffen haben. Gegen alle solche Richtungen bedarf die Kirche fortwährend eines Zwinglius redivivus.

Wirklich trat auch ein Zwinglius redivivus gegen Stephani auf, in der Person eines — römisch-katholischen Geistlichen[11]). Mit siegreicher Begeisterung und mit siegreicher Argumentation griff er das System „des Schulmeisters" auf allen Punkten an. Eine Vernunftreligion sey weder zur wahren Aufklärung des Verstandes hinreichend, weil sie nicht vollständig antworte auf die Fragen: Woher bin ich? Wohin will ich? Was soll ich? noch auch hinreichend zur Heiligung des Willens, weil sie die Hauptidee, Gott, in den Hintergrund stelle, und ihren Erkenntnissen keine Festigkeit, Erwecklichkeit und Anschaulichkeit verschaffe, noch auch endlich zum höheren Leben des Herzens, weil sie nicht einmal dem Gewissen Beruhigung, diese Basis alles Lebens, verschaffe. „Wenn der Aufgeklärte „auf seinem Krankenbette auf die Menge und Größe seiner Missethaten, auf die schweren Verletzungen seiner Amtstreue, u. s. w. „u. s. w. zurücksieht, hat er kein anderes Mittel mehr, als sich der „Verzweiflung hinzugeben? O ja; er hätte es, wenn er an die christ„liche Offenbarung glaubte. Aber Sie, mein Herr Stephani, haben es „ihm entrissen; zürnen Sie nicht, wenn er Ihnen flucht. Sie haben den „Fluch eines Verzweifelten verdient. Christus ist Ihnen nicht der Er„löser im wahren Sinne des Worts, nicht der eigentliche Vermittler „zwischen Gott und der sündigen Menschheit. Wäre er Ihnen das, „so müßten Sie ihn auch als Gottes Sohn, als wahren Gott aner„kennen, der sich mit unsrer Menschennatur in Vereinigung setzte, in

---

11) „Der alte Frohnleichnam unsers Herrn Jesu Christi, dem neuen Abend„mahle des Dr. Stephani entgegengestellet von einem kath. Pfarrer des „vormaligen Lechkreises. Augsburg 1813". Motto: Hebr. 13, 8.

„derselben aus unendlicher Liebe für sie den versöhnenden Opfer„tod am Kreuze starb, und dadurch die Erlösung zu Stande „brachte." — Er setzt nun die Satisfaktionslehre (S. 93 f.), merkwürdigerweise fast mit denselben Ausdrücken wie Zwingli, auseinander, zeigt dann, wie Christus „etwas mehr als bloß eine moralische Autorität, nämlich eine übermenschliche, historische, auf seine göttliche Sendung begründete" habe, und daß diese Lehre vom „Opferthum", wie Stephani es genannt hatte, „ebenso tauglich ist, vom Sinnlichen „zum Uebersinnlichen, zu heiligen Gedanken und Entschließungen, zu „erheben, als Ihr Abendmahls-Brodkuchen." Es ist begreiflich, daß bei diesem ächt christlichen Standpunkte die specifisch-römischen Punkte, worin die römische Lehre von der evangelisch-biblischen abweicht, sehr in den Hintergrund [12]), und die Punkte, worin die ganze christliche Kirche einig ist, in den Vordergrund treten.

Im Jahre 1823 wiederholte sich diese selbe Controverse auf gereifterem Standpunkte. David Schulz schrieb seine „christliche Lehre vom heil. Abendmahl (Leipz. bei Barth)," und der römisch-katholische Theologe Sengler antwortete darauf [13]). Der Rationalismus, welcher bei Stephani noch mit lächerlichem Ungeschick aller im wahren

---

12) Die Transsubstantiation faßt er (S. 284) so auf: „Die Kirche spricht „von einer sacramentlichen Gegenwart, und zwar der Substanz, „dem Wesen nach, läßt übrigens die nähere Art, das bestimmtere Wie „unerörtert.... Der römische Katechismus hat die Frage gestellt, ob „der Leib Christi in dem Sacramente wie im örtlichen Raume „zugegen sey, und mit nein geantwortet. — In unsern Tagen haben „große Theologen, z. B. Stattler, Schwarz, Geishüttner jene „sacramentalische Gegenwart auf die Begriffe der Gegenwart und „des Zeichens zurückgeführt." (Also das Brod ein Zeichen der Gegenwart, des actus in actu? Ganz reformirt.)

13) „Würdigung der Schrift vom Dr. David Schulz über die Lehre von heil. „Abendmahl. Eine von der tübinger kath. Fac. gekrönte Preißschrift „von J. Sengler. Mainz, Müller, 1830." Ziemlich gleichzeitig mit Schulz erschien „J. Schultheß, die ev. Lehre vom h. Abendmahl. Leipz. 1824," eine Art Catene über alle Stellen, die vom h. Abendmahl handeln.

Sinn natürlichen Exegese in's Angesicht geschlagen hatte, trat nun bei Schulz in der vollen Rüstung der grammatischen Interpretationsmethode auf. Was er von sprachlicher Seite her beibringt, ist denn auch, einige Begriffsbestimmungen abgerechnet [14]), in keiner Weise anzufechten. Die Hauptpunkte seiner Argumentation sind, daß Joh. 6 sich aus dem Gegensatz von sinnlicher Speise und Christo als dem himmlischen Lebensbrod erkläre, daß die tropische Auffassung von τοῦτο ἐςι den Jüngern sehr geläufig und verständlich seyn mußte (wofür jedoch Zwingli weit sorgfältiger seine Belege ausgesucht hatte), und daß die Stelle 1 Cor. 11 nicht auf eine locale Gegenwart führe. Mit allem dem stimmen wir vollkommen überein. Es ist dies die Basis der Exegese, welche wiederum die Basis für das Dogma bilden muß.

Und selbst was das Dogma betrifft, hat Schulz die Grundlinien desselben (S. 280 ff. in der 2. Aufl.) richtig angegeben. a) Das Brechen des Brodes, das Darreichen des Weines neben dem Brod sey Symbol der Brechung seines Leibes, der Vergießung seines Blutes; b) „doch nicht bloß auf die Thatsache seines Todes über„haupt hatte Christus die Absicht hinzuweisen, sondern ausdrücklich „sollte bemerklich gemacht werden, daß dieser Tod ein Tod freier Auf„opferung aus Liebe für die Seinigen, und ihnen zu gut übernommen „sey, um das Werk der Welterlösung nach dem ewigen Rathschluß „Gottes zu vollenden." c) Das leibliche Essen und Trinken sey ein Symbol der geistigen Gemeinschaft Christi mit den Seinen und d) der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander.

Allein die an sich ganz richtige Auffassung der exegetischen und dogmatischen Grundlineamente wird wieder dadurch zerstört, daß — das zwinglinische Moment mangelt, nämlich die Lehre von der sühnenden Bedeutung des Todes Christi. Die kirchliche Lehre vom Tode Christi besteht nach Schulz (S. 282) darin, daß „man diesen

---

14) Z. B. die von σῶμα im Verhältniß zu ψυχή und πνεῦμα, S. 84 f., wo der Verf. leugnet, daß σῶμα — auch in diesem Gegensatze — den materiellen Leib als solchen bezeichne.

„Erlösungstod nach rohmenschlicher Weise nur als äußerliches „Ereigniß materiell und werkmäßig auffaßt (!); auf der „einen Seite als stellvertretend für die Menschen, die eigentlich allesammt jene leibliche Ermordung (!) verdient gehabt hätten; „auf der andern als den Zorn Gottes über die sündige Menschheit „besänftigend, versöhnend, der strengen göttlichen Gerechtigkeit, welche „einmal, so oder so, ihre Befriedigung haben müsse, genugthuend vor„stellt. Darnach erschiene Gott etwa wie ein Mensch, der von seinem „Zorn .... nicht loskommen kann, aber doch auch gern gnädig und „barmherzig seyn will; welcher zuletzt, um diese Liebe zu beweisen, „eine offenbare Ungerechtigkeit, ja eine empörende Grausamkeit beginge, „indem er an einem Unschuldigen die furchtbarste Genugthuung sich ver„schaffte." Bei dieser Verdrehung der Kirchenlehre [15]), bei diesem

---

15) Herr Schulz ist es, und nicht die Kirche, welche die göttliche Strafgerechtigkeit in's Anthropopatische herabzieht und dadurch lächerlich macht. — Aber welche Besinnungslosigkeit! Er sieht nicht ein, daß man seiner Theorie, wonach Gott „aus Liebe", d. h. nur aus Liebe, „seinen ge„liebten Sohn zum Heiland der Welt erscheinen ließ," denselben Einwurf machen kann. Herr Schulz giebt nämlich einerseits die göttliche Vorsehung und andrerseits die Unverschuldetheit des Leidens Jesu zu. „Darnach," könnte man nun mit gleichem Rechte repliciren, „erschiene „Gott, wie ein Mensch, der so voll unvernünftiger Bonhommie und „Gutmüthigkeit ist, daß er aus lauter Liebe zu einem gesunkenen Volk „seinen eigenen Sohn demselben hingiebt, obschon er weiß, daß dieser „unschuldig gekreuzigt werden wird; seine maaßlose Liebe führt ihn also „dazu, den grausamsten Greuel zu veranlassen." — Wird man nicht immer auf die Frage zurückkommen müssen, ob Jesu Tod nothwendig oder ob er ohne Noth von Gott oder der „Vorsehung" zugelassen war? Wird man, wenn man sich mit Schulz für das erstere entscheidet, den Grund der Nothwendigkeit in der Vortrefflichkeit der Menschen oder nicht vielmehr immer wieder zuletzt in der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit derselben suchen müssen? Wird man also nicht immer wieder am Ende dahin kommen, daß ein Unschuldiger die Folgen der Sünde tragen mußte?

Mangel an Einsicht in die Bedeutung des Todes Jesu Christi, muß dann sowohl die Lehre von der Aneignung der Sühne im h. Abendmahl als die von der Lebensgemeinschaft mit Christo verkümmern. Hat der Mensch nichts weiter zu thun, als sich zu bessern, und Jesu ähnlich zu werden, so ist sein Thun die Ursache seiner „Gemeinschaft mit Christo", und diese ist eine „geistige", d. h. eine moralische[16]). Nur wo man einsieht, daß es sich um reale Aneignung einer Sühne handle, nur da wird man auch einsehen, daß eine reale, persönliche, wesentliche Vereinigung mit Jesu Christo, die nur von Ihm, nicht von uns, ausgehen, von uns nur aufgenommen werden kann, vonnöthen sey.

Schulz fand an Sengler keinen so tüchtigen Gegner, wie ihn Stephani an jenem anonymen kath. Geistlichen gefunden hatte. Sengler trat als rabulistischer Vertheidiger der röm. Lehre auf. Schon daß er auf der ersten Seite der Vorrede die Schulzische Abendmahlslehre mit der zwinglinischen identificirt, giebt von seiner Akribie oder von seiner Wahrheitsliebe einen schlechten Begriff. Als käme es beim h. Abendmahl nur und immer wieder auf die Exegese des ἐςὶ an! Als wären alle Lehren, wobei ἐςὶ tropisch gefaßt wird, sofort identisch, und auf die Auffassung des Todes Christi käme dabei nichts weiter an! Heißt das nicht, mit der Copula ἐςὶ Abgötterei treiben?

In einer weitschweifigen, von philosophischen Phrasen wimmelnden Einleitung giebt Sengler doch hier und da einige Goldkörner, z. B. S. 19: „Ich will nicht das Christenthum vernünftig machen durch „Räsonnement, sondern will mich durch das Christenthum vernünftig „machen lassen; dann werde ich auch immer mehr und mehr die höchste „Vernunft im Christenthum erkennen und anerkennen". Insoweit hat dann Sengler gegen Schulz Recht, als er die philosophisch seyn sollenden Grundsätze widerlegt, mit welchen Schulz die Unmöglichkeit einer Trans- oder Consubstantiation und einer Gegenwart Christi so-

---

16) Aehnlich v. Ammon, Ruperti, Bretschneider, Henke, Morus.

wohl im Akt als im Brode a priori bestritten hatte [17]. Auch die verfehlten Begriffsbestimmungen von σῶμα und σάρξ, die Schulz gegeben hatte, weist er gründlich und treffend zurück, ebenso eine Anzahl der für die trop. Bedeutung von ἐςὶ angeführten Beispiele. Es ist indessen Sengler durchaus nur soviel gelungen, einzelne exegetische Begründungen zweifelhaft zu machen, (wie denn auch seine ganze Polemik sich gegen das Einzelne und Einzelnste richtet) in keiner Weise aber hat er den Beweis geliefert, daß Jesus Joh. 6 vom Abendmahl rede, oder daß die Einsetzungsworte ihre nächste Beziehung auf etwas anderes, als den Tod Christi hätten. Er hat diesen Beweis auch gar nicht liefern wollen, sondern nur um eine „reelle Gegenwart „Christi" ist es ihm zu thun (S. 196). Diese durch eine positive Exegese zu beweisen, macht er aber nicht einmal einen Versuch, sondern will „die Kirchenväter hören", und citirt nun — eine Stelle von Möhler über Athanasius, und eine aus Molitor's Geschichte der Philosophie! Hierauf begründet er nun eine von philosophischen und theosophischen Phrasen strotzende aprioristische Construktion, deren Quintessenz diese ist, daß, wie in Christo Gottheit und Menschheit vereinigt sey, ebenso das h. Abendmahl eine Vereinigung des Göttlichen und Irdischen seyn müsse (S. 231). „Christus ist (S. 232) wahrhaft und „wesentlich gegenwärtig, und diese wahrhafte Wesentlichkeit ist der „Gottessohn; Christus ist wirklich gegenwärtig, und diese Wirklich„keit ist der Menschensohn. Christus ist gegenwärtig mit Leib und „Seele, Fleisch und Blut, Gottheit und Menschheit, oder er ist gegen„wärtig als Gottmensch; dieses ist die Wahrheit von jenem." So ist

---

17) Auch darin zeigt sich recht der Unterschied zwischen dem zwinglinischen und dem rationalistischen Standpunkt. Zwingli ging in seinen Einwürfen gegen die locale Gegenwart von Joh. 6 und dem Artikel von der Himmelfahrt aus, Schulz von willkührlich hingeworfenen Vernunftaxiomen, z. B. daß „das Gebiet des Geistigen und Materiellen gesondert „werden müsse", daß alle Symbole „Darstellungsmittel des Abwe„senden, Entfernten" seyen, und was dergl. willkührliche Behauptungen mehr sind.

das h. Abendmahl „nichts anderes, als die objektiv realisirte Erlösung, „oder das Eintreten und Erscheinen der ewigen Erlösung in der Zeit." Aber ist das nicht Unsinn? Ist das nicht überdies Ketzerei? Ist es nicht Verleugnung der einmal vollendeten Erlösung, der einmal geschehenen Erscheinung Christi im Fleisch? Jedenfalls sind wir vollkommen berechtigt, diese aprioristische Construktion, weil sie nicht auf der h. Schrift ruht, sondern rein auf theosophischen Philosophemen, für eine rationalistische zu erklären. Der heterodoxe Rationalismus Sengler's kömmt aber am grellsten zum Vorschein bei seiner Erklärung der Transsubstantiation. „Ist der Gottmensch wesentlich ge„genwärtig, so ist das Irdische eben von ihm aufgenommen, ist „von ihm durchdrungen und beherrscht, wie der Leib von „der Seele im normalen Verhältniß. Und dieses ist es nun, „was wir mit dem Verhältnißbegriff der Species und „Substanz ausdrücken" — (!) „Die Unwahrheit des Irdischen „bestand darin, daß es sich selbst zur Substanz gemacht hatte; seine „Wahrheit aber ist, daß Gott seine Substanz ist, vor dem es seine „Substantialität und falsche Selbstständigkeit aufgiebt, und sich zur „Accidenz, zur Erscheinung derselben (wessen?) macht." Das soll der Sinn der röm. Transsubstantiationslehre seyn!

Auch in der römischen Kirche war die Orthodoxie in tiefen Verfall gerathen.

---

§. 44.

Die Union, ihre Gegner und ihre Hoffnung.

In dieser Zeit des Verfalles der Orthodoxie wurden die ersten Versuche gemacht, die beiden Confessionen der evangel. Kirche zu uniren. Man hat deshalb den Indifferentismus als die Quelle dieser Unionsbestrebungen, ja wohl gar als die einzige Quelle, woraus allein zu allen Zeiten solche Bestrebungen hervorgehen könnten, dargestellt. Schon der erste Theil dieser Ansicht ist unrichtig; denn der Indifferentismus räumte höchstens negativ ein Hinderniß der Union, die alte polemische Gesinnung, hinweg. Der letzte Theil derselben ist vollends barock. Die ganze Geschichte der Sacramentstreitigkeiten, wie wir sie nun von 1525 bis 1577 aktenmäßig und zum erstenmal vollständig vor Augen gelegt haben, zeigt in ihrem innern Gange, daß eine Union nicht allein möglich, sondern sogar nothwendig und unabweislich sey. Denn wir haben gesehen, wie beide Confessionen recht eigentlich die eine durch die andre das ist, was sie ist. Der ursprüngliche Besitz der zwinglinischen Kirche (die immerhin als das älteste unter den, nachmals als reformirte Kirche vereinigten Elementen und somit gewissermaßen als deren Grundstock betrachtet werden muß) war die richtige objektive exegetische Basis; der ursprüngliche Besitz Luther's war das richtige subjektive dogmatisch-religiöse Interesse. Dort die schriftgemäße Beziehung zunächst auf den Tod Christi; hier die tiefgemüthliche Sehnsucht nach der realen, objektiven Vereinigung mit Christi Person. Nun ist der ganze Gang der Controverse dieser, daß die lutherische Kirche vorschnell auf dies letzte Ziel hinarbeitet, unbekümmert, ob es auf richtige oder unrichtige, natürliche oder künstliche Stützen basirt sey, die reformirte dagegen sich lieber mit der Hälfte oder drei Viertheilen der dogmatischen Fülle begnügt, nur daß diese gründlich und deutlich aus der h. Schrift bewiesen seyen. So verhielt sich nun die lutherische Kirche sollici-

tirend gegen die reformirte, diese kritisirend gegen jene. Die lutherische, um nur nichts von der Wahrheit zu verlieren, nahm auch falsche Bestimmungen, künstliche Begründungen mit in den Kauf, und ließ sich auch hievon nichts entreißen, nur um die verborgene Perle selber nicht zu verlieren; die reformirte ließ sich veranlassen, von der exeget. Basis aus immer weiter vorwärts zu gehen, immer mehr dogmatischen Gehalt in sich aufzunehmen, bis sie beinahe die ganze Wahrheit in sich aufgenommen hatte. Beinahe! Nur an der Klarheit und Schärfe der Form fehlt es noch; aber das ist ein äußerst wichtiger Mangel. Daß unter der Seele nicht die mens, sondern der substantielle seelische (geistlich-leibliche) Mittelpunkt des Individuums verstanden werde; daß weder die Glaubensthat die Ursache noch der Glaubensgrad das Maaß der Vereinigung mit Christo sey, sondern daß der Glaubenszustand die Bedingung sey; daß endlich der verklärte Leib Christi nicht materiell, sondern bei aller Umschriebenheit durch und durch Kraft sey: diese Punkte sind zwar positiv richtig und deutlich genug in den reformirten Bekenntnissen ausgesprochen für jeden, der unbefangen und aufrichtig dieselben liest und mit Calvin's Schriften vergleicht; weil aber eine dreihundertjährige Erfahrung gelehrt hat, daß diese Bekenntnisse dennoch beharrlich mißverstanden und (gewiß nicht immer mit Absicht) falsch gedeutet wurden, so tritt die unabweisbare Nothwendigkeit ein, jene Punkte noch klarer auszusprechen, so klar, daß eine jede Verdrehung rein zur Unmöglichkeit wird. Soll es daher zu einer Union kommen, so möge die **reformirte** Kirche den Anfang machen, und alles nur halbweg zweideutige aus ihrem Bekenntniß entfernen. Entfernen möge sie jede Spur von einem Schein, als lasse sie durch den Glauben das Sacrament zum Sacramente werden; entfernen möge sie jede Spur von einem Schein, als lasse sie den Gedanken mit Jesu Leib und Blut gespeist werden; entfernen möge sie den Schein, als bleibe Christus auch im h. Abendmahl im Himmel. Wenn die ref. Kirche diesen Schein unzweideutig entfernt hat, erwächst für die **lutherische** Kirche die Aufgabe, die menschlichen Zuthaten, welche in der h. Schrift keinen Grund haben, aus ihrem

Dogma wegzuthun, als da sind die Gegenwart im Brod, die orale Nießung, das Empfangenwerden des Leibes und Blutes Christi von den Unwürdigen, und die Begründung der Mittheilbarkeit des Leibes und Blutes Christi durch die comm. idiomatum.

Diese Genesis einer Union ist durch die Sache selbst gefordert. Es handelt sich da nicht um Transaktionen oder gegenseitige willkührliche Zugeständnisse, sondern um Vollendung des von der Geschichte selber einmal eingeschlagenen, vom Herrn gewiesenen Ganges. Will die ref. Kirche eine Union herstellen, ohne den Lutheranern über jene drei Punkte eine unzweideutige Beruhigung gegeben zu haben, so werden diese niemals gewillt seyn, eine solche Union einzugehen. Hat aber die ref. Kirche jene drei Punkte scharf festgestellt, so werden alle diejenigen Glieder der luth. Kirche, denen die eigentliche Wahrheit, der eigentliche Kern des luther. Dogmas am Herzen liegt, sich von selber einverstanden erklären, und es erkennen, daß die ref. Kirche nun das erreicht habe, was die lutherische mit ihren obengenannten vier Bestimmungen eigentlich im Sinne gehabt habe; und wollen dann andere Lutheraner dennoch jene vier, ihres Wahrheitsinteresses nun beraubten Punkte als leergewordene Hülsen noch immer festhalten und von einer solchen Union sich separiren, so thun sie es zu ihrem Schaden. Eine Kirche würde durch eine solche Separation nicht gebildet werden, sondern nur eine Sekte. Ich habe aus dem Munde der gläubigsten und frömmsten Lutheraner immer und immer wieder vernommen: was sie an der ref. Abendmahlslehre mißbilligten sey, daß die Vereinigung mit Christo durch den Glauben bewirkt werde, und daß Christus dem Geiste allein sich mittheile. Zwar habe ich oben bewiesen, daß dies die Lehre der ref. Bekenntnißschriften nicht ist; zwar tragen auch nicht diese, sondern die Concordienformel sammt den Schriften der luth. Polemiker den größeren Theil der Schuld jenes unter den Lutheranern so weit verbreiteten Vorurtheils; aber die wahre Meinung der ref. Kirche kann doch noch bündiger, schärfer entwickelter vorgetragen werden; und dazu muß zweierlei beitragen.

Einmal, daß man der unio mystica überhaupt endlich einmal ihr Recht widerfahren läßt. Es muß das Dilemma gestellt

und entschieden werden: Ist die unio mystica die letzte Folge unseres subjektiven Glaubens, oder ist nicht vielmehr all unser Glauben und Glaubensleben die Folge einer realen Einwohnung des ganzen verklärten Gottmenschen, Jesu Christi, in uns? 1). So läßt sich zeigen, daß nicht der Glaube die Ursache der Vereinigung mit Christo sey, sondern umgekehrt.

Sodann, daß man von der Leiblichkeit sowie auch von dem Verhältniß der Seele zum Leib anders philosophiren gelernt hat, als zu jener Zeit, wo immer noch die aristotelische Scholastik die Welt in ihren Angeln hielt. Soll die ganze ungeheure Geistesarbeit der letzten siebenzig Jahre, soll schon Leibnitzens Grundlegung einer Anschauung der Dinge wie sie sind, fruchtlos bleiben für die Abendmahlslehre? Diese hängt freilich nicht ab von der Philosophie; auch soll und darf und kann die Philosophie nie das enthüllen, was ewiges Geheimniß ist und bleiben muß. Aber daß wir jetzt höhere Analogieen kennen, um freie Einwirkungen von Leib auf Leib ahnend zu begreifen, als man vor 300 Jahren sie kannte, ist wohl gewiß. So wird es uns eher gegeben seyn, den verklärten Leib als reine Kraft aufzufassen. Ebenso haben wir einen tieferen Begriff der Seele und des substantiellen seelischen Lebens, als die Aristoteliker. Uns ist die Seele das substantielle Princip des individuellen Lebens, welches einerseits im Leibe während allen Wechsels stofflicher Veränderung und äußern Wachsthums sich gleich bleibt, und den Leib gestaltend und organisirend und heiligend beherrscht, und ihm den Typus der Persönlichkeit aufdrückt, und welches andrerseits zum individuell-persönlichen Geiste sich entfaltet, und während allen Wechsels consecutiver Empfindungen, Entschlüsse und Gedanken das sich selbst gleichbleibende Wesen der Persönlichkeit ausmacht. So wird es begreiflich gemacht werden können, wie weder der verwesliche Stoff des Leibes, noch der Gedanke des Geistes, sondern der substantielle Kern und Quell und Einheitspunkt beider: die Seele, es ist, die allein wahrhaft mit dem verklärten Leib und Blut Christi gespeiset zu werden vermag.

---

1) Vgl. oben Theil I, S. 127 – 132.

Sowie diese Punkte zur Klarheit gebracht sind, ist die Einheit da, und braucht nicht erst gemacht zu werden. Der vollen Wahrheit werden alle Herzen, die die Wahrheit lieb haben, von selber zufallen. —

Eine solche Union ist also durch das Wesen der Sache gefordert, und wird und muß einmal eintreten. Aber wann? Dies ist nun eine zweite Frage. Ist die Zeit schon gekommen? Der Herr weiß es. Diejenigen Unionen, welche hin und wieder schon geschlossen wurden, entsprechen jener Union noch nicht. Sie sind theils willkührliche Transaktionen, theils fallen sie unter den Begriff der unio absorptiva [2]), theils unter den der unio conservativa. Die letztere besteht darin, daß gar kein gemeinsames Dogma festgestellt, sondern jedem Theil sein Dogma belassen, und nur gegenseitig anerkannt wird, daß die auf diese Weise bleibende Differenz die Communion nicht trenne. So die preußische Union. So schön aber dies klingt, so schwierig wird die praktische Ausführung. Es werden sich unirte Gemeinden bilden (doch ich könnte hier auch im Perfektum reden) es werden daneben solche Gemeinden stehen bleiben, die fort und fort reformirt, und solche, die fort und fort lutherisch bleiben wollen. Wird nun aber der vereinzelte Lutheraner, der in einen reform. Ort verschlagen wird, wenn er auch noch so unbeanstandet hier den Zutritt zur Communion erhält, nicht seinerseits die Differenz heraus- und durch dieselbe sich abgestoßen fühlen, und umgekehrt? Wie vollends mit der Besetzung der Predigerstellen? Wird nicht eine reformirte Gemeinde einen Prediger von reformirter Ueberzeugung wünschen müssen, und umgekehrt? Wird dann aber nicht gerade die enge Verwicklung beider Confessionen unaufhörliche Rücksichten herbeiführen, die weit eher geeignet sind, die Differenz immer wieder in's Gedächtniß zu rufen als sie vergessen zu machen? Und wird überhaupt jene Erklärung,

---

2) Diese hat sich an vielen Orten von selbst vollzogen, besonders zum Nachtheil der ref. Kirche, indem nämlich zerstreute ref. Gemeinden aus Mangel an eigenen Geistlichen oder Kirchen allmählich lutheranisirt wurden, z. B. in München.

daß man jener Differenz halber sich doch als Brüder anerkennen wolle, für die ganze Kirche eine Wahrheit seyn, so lange ein guter Theil von der einen Seite her die Differenz noch für erheblich und trennend erklärt, und alles aufbietet, um sie den Gemeinden als höchst wichtig in's Gewissen zu schieben? Das alles führt uns zu der Ansicht, daß, so gut und löblich auch eine solche unio conservativa seyn mag, sie doch wieder zerfallen muß, wenn sie sich nicht alsbald einen dogmatischen Inhalt giebt, d. h. wenn nicht ein allgemeines Uebereinkommen stattfindet über die Lehrpunkte, welche als gemeinsame Lehre und als wesentlich gelten.

Was ist nun in dieser Beziehung geschehen? Und was muß noch weiter geschehen?

Da der Abschluß der Unionen in eine Zeit fiel, wo die dogmatische Bestimmtheit allerwärts einer indifferentistischen Dogmenlosigkeit Platz gemacht hatte, so ergab sich die Aufgabe, daß mit den übrigen Dogmen auch dieses erst wieder neu von seiner Basis auf reconstruirt werden mußte. Es mußte der ganze Proceß des sechzehnten Jahrhunderts sich noch einmal wiederholen. Gewissermaßen geschah dies auch. Professor Lindner sah sich schon 1817 zur Ausarbeitung einer Schrift über das heil. Abendmahl [3]) veranlaßt, worin er im wesentlichen den Standpunkt Zwingli's wieder einnahm, welche er jedoch erst 1831 in den Druck gab. Wie nun durch Luther die ref. Kirche sollicitirt wurde, über die exeget. Basis hinaus zu gehen, so waren es auch jetzt wieder lutherische Theologen, welche die unirte Kirche sollicitirten, über die (unter andern von Lindner gelegte) exeget. Basis hinauszugehen.

Lindner sucht vor allem die Parallele zwischen der Passahmahlzeit und dem Abendmahle nachzuweisen. Er hat in keiner Weise die höhnische Abfertigung verdient, die ihm Hr. Schulz (in der 2. Aufl.) hat zu Theil werden lassen, denn er hat alle auf das Sacrament bezüglichen biblischen Begriffe weit allseitiger, klarer, gründlicher und

---

3) „Die Lehre vom Abendmahle nach der Schrift u. s. w. von D. F. W. Lindner. Leipzig, Reclam, 1831."

tiefer entwickelt, als der schlesische Kirchenrath, weil er vom Mittelpunkte der Schriftlehre ausging. Namentlich ist seine Erklärung von Joh. 6, sowie die Abhandlung über den allegorischen Sinn der Worte „hungern, dürsten, essen, trinken" ausgezeichnet. So gelangt er denn mit großer Unbefangenheit zu folgender Erklärung der Einsetzungsworte [4]). „Christus spricht nicht von der Nothwendigkeit des Glaubens „an seine unmittelbare Gegenwart (sey es die physische, hyperphysische „oder geistige) noch Gemeinschaft seines Körpers und Geistes, (obgleich bei demselben die geistige Gegenwart und Gemeinschaft „Christi [5]) nicht weggedacht werden kann und soll) sondern von dem „zur Förderung des wahren Lebens der Seele nothwendigen Genusse „der den Menschen von ihm selbst bereiteten, sättigenden, erquickenden „und stärkenden Speise, und diese ist: die durch seinen Kreuzes-„tod uns erworbene Vergebung der Sünden, ... als „die Nahrung, welche die mühselige, beladene und schmachtende Seele „einzig und allein erquickt, stärkt, und ihr das ewige Leben giebt und „sichert." Diese Erklärung giebt den nächsten eigentlichen Sinn der Einsetzungsworte scharf und richtig wieder. Daß Lindner aber hiebei stehen bleibt, und nun nicht aus anderweitigen Stellen (namentlich Joh. 4 und 16) die Folgerung zieht, daß diese Aneignung der Sündenvergebung nur durch reale centrale (mehr als „geistige") Lebensgemeinschaft möglich sey, und daß wiederum diese Lebensgemeinschaft nur durch erneute reale Mittheilungsakte Christi erhalten und gesteigert werden könne — darin steht er auf Zwingli's Standpunkt. Wie dieser, bleibt er bei der exeget. Basis stehen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß er in Nebensachen von Zwingli abweicht, namentlich indem er das Moment der Besiegelung der Sündenvergebung stärker betont. Im Wesentlichen aber — dem Stehenbleiben bei der Beziehung auf den Tod Christi — ist er mit Zwingli eins, und es ist sonderbar, ihn nun über Zwingli

4) S. 107 ff.

5) Die ohnehin bestehende.

aburtheilen zu hören [6]). Obwohl nämlich Lindner sich in der Vorrede mit der Hoffnung schmeichelt, daß seine Schrift „dazu beitragen „kann und wird, daß die Akten über die Abendmahlsstreitigkeiten endlich „einmal dürfen geschlossen werden", so mangelt es ihm dann doch so sehr an einer gründlichen Kenntniß der Sacramentsstreitigkeiten, daß er in der Hauptsache immer noch auf Luther's Seite gegen Zwingli zu stehen wähnt, und Zwingli eine fabulose Lehre beimißt, die er, ohne irgend eine Stelle anzuführen, ziemlich a priori ihm einconstruirt [7]), ohne auch nur zu ahnen, daß Zwingli's Hauptpunkt mit seinem eigenen Hauptpunkt vollkommen identisch sey! Ebenso unbekannt ist er mit der Lehre Calvin's. „Er erklärte", sagt er von ihm, „daß die Sa„cramente diese Wirkung (einer Verheißung von Seiten Gottes, und „eines Bekenntnisses von Seiten der Menschen) hervorbrächten, nicht „weil mit ihnen als solchen eine geheime magische Kraft verbunden „sey [8]), sondern weil sie zu diesem Zweck vom Herrn eingesetzt wären, „und nur dann könnten sie den Zweck erreichen, wenn die innere „Lehre (!) des heil. Geistes hinzukomme." — So hat also Lindner wohl in der Exegese einen guten Grund zur Union gelegt, aber nicht in der Dogmatik, nicht in der geschichtlichen Auffassung der confessionellen Trennung.

In der exegetischen Grundlage sind viele neuere Theologen eins mit ihm [9]), leider aber wird auch seine historische Unkenntniß noch von Vielen getheilt. Dies gilt insbesondere von einer Reihe lutherischer Theologen, welche der Union fort und fort das in der Concordienformel ausgebildete lutherische Dogma entgegen hielten. Hätten sie nur dies allein gethan, so könnte man nichts dagegen sagen. Allein sie waren nicht zufrieden, die wirkliche Differenz zur Sprache zu brin-

---

6) S. 311 ff.

7) S. 314.

8) Was Calv. vom sacr. im augustinischen Sinn, d. h. vom signum sagt, überträgt Lindner auf das sacram. im luth. Sinn auf die ganze Handlung.

9) De Wette, Thilo, Knapp u. a. Die meisten derselben nehmen, was das Dogma betrifft, auch noch die idea in actu an.

gen; um diese zu vergrößern, trieben sie vielmehr das alte Spiel, die ref. Kirchenlehre zu entstellen durch Consequenzmacherei. Am weitesten ist hierin Rudelbach gegangen in seiner Schrift „Reformation, Lutherthum und Union". Nicht einmal damit zufrieden, die ref. Abendmahlslehre zu entstellen, indem er die Leugnung der Gegenwart im Brod stets als identisch mit der Leugnung der Gegenwart im Akt nimmt, entstellt er auch die ganze sonstige Geschichte der ref. Kirche auf eine unerhörte Weise. Wir haben § 28 — 29 hinreichend Gelegenheit gehabt, seine Geschichtsfabrik zu würdigen, und wollen hier kein Wort weiter darüber verlieren. Vor der Sonne der aktenmäßig belegten geschichtlichen Wahrheit muß solcher Nebelbrodem der argwilligen Phantasie von selbst sich zerstreuen.

Guericke hat in seiner Symbolik [10]) und andern Schriften [11]) die ref. Lehre sowohl von der Person Christi, als vom h. Abendmahl entstellt. Wenn er nämlich [12]) von der lutherischen Kirche in ihrem Gegensatze zur ref. rühmt, sie lehre, „daß am Kreuze nicht bloß „der Mensch Jesus gestorben ist, sondern Christus, der Gottmensch", so insinuirt er damit deutlich genug, die ref. Kirche lehre das Gegentheil; nach ihr sey nur das eine Stück an Jesu, nur der Mensch, gestorben, und mittlerweile habe ein anderes Stück oder gar eine andere Person, der Logos, fortgelebt. Die ref. Kirche hat aber nicht allein dies niemals gelehrt (vielmehr auf das bestimmteste verworfen) sondern nicht einmal die nestorianische Voraussetzung von Luther und Guericke getheilt, daß in Christo zwei solche Stücke seyen, die erst einer nachträglichen Vereinigung bedurft hätten. Sie faßt die Naturen, wie nun oft genug bewiesen worden, als zwei lebendige Verhältnißweisen Christi auf, die eine als das unalterirte, stets sich gleichbleibende Einheitsverhältniß mit dem Wesen des Vaters,

---

10) Allg. christl. Symbolik. Von H. E. F. Guericke. Zweite Aufl. Leipz. 1846.

11) Vgl. besonders: „Der Calvinismus, Unionsvehikel und Kirchenkrücke" Leipz. 1844.

12) In der letzteren Schrift S. 11.

— unalterirt durch den Eintritt aus der Ewigkeits- oder Logos-Form in die Zeit- oder Menschen-Form [13]), unalterirt auch durch alle Schicksale des menschgewordenen, und vielmehr in diesen sich offenbarend und verklärend; die andere als das Verhältniß zur Welt, Sichtbarkeit, Leiblichkeit, Geschichte. Die lutherische Kirche dagegen läßt den Logos bei seiner Menschwerdung die Ewigkeitsform gar nicht wahrhaft ablegen; sondern er bleibt der transscendent-unendliche, überweltlich allmächtige, allgegenwärtige und allwissende, weltregierende, und

13) Sollte es etwa manchen gelüsten, diesen meinen vielfach gebrauchten Terminus: Ewigkeitsform und Zeitform, so auszulegen, als erklärte ich die Menschheit Christi für eine „bloße Form", so will ich hiemit im voraus einer jeden solchen Entstellung vorgebaut haben durch folgende Bemerkung. Der Begriff der Form ist ein dreifacher. Man stellt die Form gegenüber der Materie; dann ist letztere ein eigenschaftloses Substrat, erstere aber der Inbegriff aller Bestimmtheiten (daher Bruno forma geradezu im Sinn von „Begriff" brauchte.) Wollte man in diesem Sinn von einer „Form der Menschheit" bei Christo reden, so würde man seine Person pantheistisch auffassen; das göttliche Wesen würde ein dunkler Grund, eine unpersönliche Materie, ein an sich seyendes, das erst in der „Form" der Menschheit wirklich würde. — Man stellt zweitens die Form dem Inhalt entgegen. Hier ist die Form das wesenlose, äußerliche, zufällige. In diesem Sinne auf die Menschheit Christi angewendet, würde sie diese zum bloßen doketischen unrealen Schein herabsetzen. — Aber drittens redet man auch von Form und Wesen, und versteht unter der Form die wesentliche Form, die Art der Erscheinung und Existenz, die eben aus dem Wesen selbst folgt (so folgt z. B. die Form der Palme aus ihrem Wesen.) In diesem Sinne behaupte ich, daß es in Gottes Wesen selber begründet sey, sich in zweierlei Form zu offenbaren, einerseits in der der Ewigkeit, als der dreieinige persönliche außerzeitliche und außerräumliche Urheber von Zeit und Raum, andrerseits in der der realen Menschheit, als der Verklärer von Raum und Zeit, der alle Creatur erfüllt mit seinem Wesen dadurch, daß er in einem schlechthin einzigen Menschen, Jesu Christo, sein unendliches Wesen in menschlicher Wesensform offenbart.

nun entsteht die große Noth, diesen nicht wahrhaft Mensch geworde-nen Logos mit dem nicht allgegenwärtigen, nicht allwissenden, nicht unendlichen Menschen Jesus hinterher zu einer einheitlichen Person zusammenzuidentificiren; und das soll dann gelingen durch eine anti-chalcedonische Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche, von welchen Eigenschaften wiederum jedoch diese erst, man weiß nicht recht ob sogleich von der Erhöhung oder erst von der Himmelfahrt an [14]), Gebrauch machen darf, sodaß also bis dahin — — doch keine Identität des allwissenden Ich mit dem nicht-allwissenden Ich vorhanden war!

In seiner Darstellung der ref. Abendmahlslehre [15]) macht Guericke folgende Schlüsse. a) Die Seele allein wird gespeist; ein Leib kann nicht von einer Seele gegessen werden, folglich findet gar keine wahre Speisung statt, sondern nur eine imaginäre, und alles, was die ref. Bekenntnisse gegen die imaginäre Speisung sagen, ist bloße Verstellung und Betrug. Der Untersatz dieses Schlusses ist aber sein Werk! Die reformirte Kirche faßt die Seele nicht so spiritualistisch auf, wie Guericke, sondern als seelische Substanz, die mit dem verklärten Christus allerdings real gespeist werden kann. b) Der h. Geist theilt uns Christum mit; der h. Geist wirkt nur subjektiven Glauben im subjektiven Innern des Menschen; folglich ist es der subjektive Glaube, der sich Christum holen muß. Auch hier spricht der Untersatz die Meinung Guericke's, nicht die der ref. Kirche aus. Diese glaubt, daß der heil. Geist gleich dem Vater und dem Sohn objektiv allmächtig sey, und Christum real und objektiv uns mitzutheilen vermöge. c) Der Glauben ist Bedingung; folglich ist er ja „alles in allem im Sacrament"! Darüber verlieren wir keine Worte weiter. d) Christi Leib kommt nicht local zu uns herunter; folglich bleibt er von uns getrennt. Als ob es nicht eine illocale Art der Vereinigung gäbe!

---

14) Auch in der Symb. S. 304 stellt Guericke ohne weiteres „den Stand der Erniedrigung" und „die Himmelfahrt" einander entgegen, gerade als ob der Stand der Erhöhung mit dieser begonnen hätte!

15) Symb. S. 520 ff. Calvinismus S. 13 ff.

Was Guericke dabei der reformirten Kirche am allermeisten übelnimmt, ist, daß sie (die doch von den Lutheranern nichts als Süßigkeiten zu hören bekam!!) es wagte, nicht bloß solche Ketzereien auszusprechen, sondern gar noch die Antithesis gegen die lutherische Lehre von der localen Gegenwart und mündlichen Nießung beizufügen. Und in diesem Punkte ist er so seltsam argwöhnisch, daß er z. B. sogar in der Polemik des Heidelb. Kat. gegen die Messe einen Angriff auf die lutherische Lehre sieht, weil „die Lehre, daß Christus leib„lich unter der Gestalt des Brodes und Weines sey, augenscheinlich „ebensosehr lutherische als katholische Lehre ist."

Immerhin muß man es an Guericke loben, daß er, wenn seine Auffassung der ref. Lehre selber nichts weniger als ehrlich ist, doch mit seiner Polemik ehrlich herausrückt. Von einigen Aufsätzen in Hengstenberg's Kirchenzeitung kann man dies nicht sagen[16]). Hier wird der Union das Wort geredet, aber in dem Sinne, daß die ref. Lehre als eine „Krücke" für Schwachgläubige bezeichnet wird, die die volle Wahrheit noch nicht tragen können.

Doch wir wenden uns von diesem Gemälde hinweg, welches noch um manche Züge bereichert werden könnte, namentlich aus den Schriften einer gewissen Schule, die, ohne alle genauere hist. Kenntniß, eine prinzipielle Differenz zwischen beiden Confessionen a priori durch geistreiches Raisonnement construiren möchte, und mit der Geschichte der Reformationszeit ähnlich umgeht, wie Ritter v. Baur in Tübingen mit der Geschichte des Urchristenthums. Soviel läßt sich im allgemeinen sagen: Diese Art von lutherischer Polemik übt keine sollicitirende Kraft weder auf die reformirte, noch auf die unirte Kirche, sondern nur eine abstoßende. Man sieht sich deshalb nach anderen lutherischen Theologen um, welchen redlich und wahr der gesunde Kern des lutherischen Dogma's am Herzen liegt, und welche, wenn sie auch die ref. Lehre mißverstehen, doch dieselbe weder geflissentlich verdrehen, noch durch Entstellung der Geschichte prinzipielle Differenzen construiren wo keine sind, noch durch Lieblosigkeit

---

16) Vgl. besonders das Vorwort zum Jahrg. 1844.

und Härte abstoßen, sondern sich begnügen, offen und in Liebe darzulegen, um was es ihnen eigentlich zu thun sey, und welche Punkte der luth. Lehre sie nicht aufgeben können.

Gottlob, auch an solchen Lutheranern fehlt es nicht, und sie sind es, die in Wahrheit den Ehrennamen der Altlutheraner verdienen. Als ihren edelsten Repräsentanten nennen wir den Pf. Dr. Theodor Schwarz auf Rügen [17]).

Dieser liebe Mann, dem wir hier öffentlich die Hände drücken möchten, hat die Idee der realen, vollen, seelischen Vereinigung mit Christo mit einer großen Tiefe entwickelt, und wenn er auch die ref. Kirche manchmal mißverstanden hat, so hat er selbst dann immer noch mit so unentwegter Liebe von und zu seinen reformirten Brüdern gesprochen [18]), daß es hier, wenn je, wahr werden muß: Ein gutes Wort findet eine gute Statt. Seine ganze Schrift macht sogleich auf den ersten Blick den Eindruck, daß hier Gottes Geist waltet.

Er geht nicht von der Exegese, sondern von der Idee der „geistlichen Leiblichkeit" und der mystischen Vereinigung mit Christo, also eben von dem ursprünglichen, ächt lutherischen Interesse aus, von jenem Interesse des subjektiven Glaubens nach realer objektiver Ergänzung, welches von Anfang an den Schwerpunkt der Wahrheit in dem Gegensatze der luth. Kirche gegen die reformirte gebildet hat, während diese umgekehrt auf ihrer Seite in der Exegese den Schwerpunkt der Wahrheit in ihrem Gegensatz gegen die luth. Kirche hatte. So dienen sich aber Lindner und Schwarz — beides unirte Theo-

17) Ueber das Wesen des h. Abendmahls.

18) Z. B. S. 66. „Wir wollen uns nicht einerseits auf Luther berufen, „und nicht andrerseits auf Calvin oder Zwingli, sondern beiderseits auf „Jesum und sein Wort, welches die leitende Wahrheit ist. Sein ur- „sprünglicher Geist und Sinn, in der stillsten, liebevollsten, gerechtesten „Auffassung, wozu wir uns zuerst mit Selbstverleugnung die brüderlichen „Hände bieten wollen, entscheide unter uns, ob ohne Verflachung der „Lehre ein höherer Vereinigungspunkt statt finden möge." Vgl. ferner die edle Art, wie er S. 86 ff. über Zwingli's und Calvin's Lehre spricht.

logen — zur Ergänzung; der eine repräsentirt das reformirte exegetische, der andre das lutherische dogmatische Interesse. Wenn zwischen Lindner und Schwarz die höhere Einheit gefunden ist, so ist sie zwischen den beiden Confessionen gefunden, so ist die Union dogmatisch vollzogen.

Folgen wir dem Ideengang von Schwarz! Durch die Sünde ist im Heidenthum eine Art Thierheit entstanden, d. h. die Leiblichkeit ist das offenbare, nackt zu Tage liegende geworden, der Geist und sein Leben ist zum Geheimniß geworden. Im Christenthum soll vielmehr der Geist frei und offen seyn, und über die Geheimnisse der Leiblichkeit ein heiliger Schleier geworfen seyn. Denn „der Christ „versteht unter der Leiblichkeit im höhern Sinn (denn das Andere „nennt er das sündige Fleisch) den inneren verklärten Leib." Diese verklärte Leiblichkeit ist durch Christum und in Christo zuerst der Menschheit geboten. „Keime und Andeutungen finden wir schon „in der natürlichen Liebe. — Frage man den reinen Jüngling, wie „er zuerst geliebt habe? Frage man den edlen Mann, wie er liebe „das Weib seiner Jugend? Es ist nicht der Geist allein, auch nicht „der Leib allein, was er liebt, sondern es ist der geistige Leib, „der unsterbliche", welcher, unterschieden vom entblößten Geiste wie vom verweslichen Leibe „doch beide mit wunderbarem Reiz aus einem „überirdischen Schönheitskeim verbindet," welcher von der irdischen äußeren Schönheit natürlich völlig unabhängig ist. „Es ist „der ewige Mensch vom Himmel selbst, welchen wir lieben in dem „Geliebten, welchen wir uns zueignen in dem Geheimniß dieser Ge„stalt, und welcher so unendliche Reize ausgießt über dies Bild „von Staube." Ueberall waltet im Christenthum jenes „Geheimniß „der höhern Leiblichkeit", selbst z. B. in der höhern Art von Stille in einer Kirche (S. 33). — Der geistliche Leib nun wird geboren in der Wiedergeburt, die in der Taufe ihren passiven, in der Confirmation ihren aktiven Pol hat. Er ist „verborgen im natürlichen Leibe"; er ist die feine ätherische Hülle des ewigen Men„schengeistes, welche unverweslich ist"; er ist „auch die schönste Sinn„lichkeit, das Mark deiner Kraft, die Gewalt deiner Liebe; seine „zarten Glieder dringen bis in deine Fingerspitzen als Schöpfungslust „belebend hervor; sein Herz füllet dein irdisch Herz mit Kraftruh."

Hier ist jedes Wort ein Edelstein. Doch darf nicht unbemerkt gelassen werden, daß Schwarz nicht der erste ist, welcher diese tiefe, treffliche Entwicklung giebt, sondern in den reformirten Collenbuschianern, namentlich Hasenkamp und Menken, Vorgänger hat.

Auch wird Schwarz selbst zugestehen, daß sein „geistiger Leib" genau und auf allen Punkten dasselbe ist, was ich bisher „Seele" (resp. geheiligte Seele) genannt habe. Ich habe übrigens auch gegen die (schon von Menken gebrauchte) Benennung „geistiger Leib" nichts einzuwenden; nur muß man dann diesen schon jetzt in uns vorhandenen geistlichen Leib, diesen Keim des künftigen Leibes der Auferstehung, von dem Leibe der Auferstehung selbst noch auf irgend eine Weise unterscheiden. Die heil. Schrift wendet den Ausdruck σῶμα πνευματικὸν auf den letzteren an, und nennt den ersteren (den substantiellen Einheitspunkt des geistigen und des grobleiblichen Lebens) ψυχή im Gegensatz zum πνεῦμα sowohl als zum σῶμα.

Hören wir nun Schwarz weiter. Der geistliche Leib theilt sich mit durch Liebe; „das wahre Bilden ist ein Schaffen, und das „Schaffen kömmt aus dem Zeugen und Empfangen, und das Em„pfangen aus der Liebe." So ist das Wort des Heilandes ein real schaffendes, kein darstellender Schall, sondern eine bildende Kraft, es ist „von ihm selbst gar nicht zu unterscheiden", und so ist der Glaube, die Aufnahme dieses Wortes, ein reales Vereinigt= und Gespeistwerden mit Christo.

Soweit finde ich bei Schwarz völlig dasselbe wieder, was ich im ersten Theil dieses Werkes selbst (ich glaube in etwas klarerer, begrifflicherer Sprache) entwickelt habe.

In der Anwendung auf das h. Abendmahl aber wird Schwarz sich selber untreu; denn nachdem er eben gezeigt, wie das Wort Christi durchweg ein reales bildendes sey (S. 51) statuirt er (S. 52 f.) doch wieder einen Dualismus zwischen dem, was durch die Predigt des Wortes, und dem, was im Sacramente zu Stande komme. „Sein Wort ist zwar auch ein Genuß, aber nur ein gei„stiger; sein Evangelium ist auch ein Brod, aber nur der See„len." Das müssen wir nun auf das entschiedenste leugnen. Die Predigt von Christo richtet sich freilich an den Geist, den Ge=

danken, und wirkt durch diesen auf das Centrum des Menschen; aber ein Glauben an den gepredigten kann nimmermehr auf geistiger Seite allein zu Stande kommen; sondern sowie der Mensch geistig einmal sein Erlösungsbedürfniß erkannt hat und nach Christo die Arme ausbreitet, so theilt sich ihm Christus sogleich real mit an seine Seele, oder wie Schwarz (welcher „Seele" im Sinne von „Geist" gebraucht) sagen würde: an seinen geistigen Leib. (Vgl. oben Theil **I**, S. 49 f.)

So erklärt sich uns nun vollständig die weitere Ansicht von Schwarz über das h. Abendmahl. In einem einzigen Punkte waltet zwischen ihm und der wahren Meinung Calvin's eine Sachdifferenz. Nach Schwarz (S. 56) theilt sich Christus außer dem heil. Abendmahle bloß geistig mit, bloß so, daß „der Menschengeist durch dasselbe seine Befriedigung findet"; und nur in demselben auch leiblich nach Calvin und der ref. Lehre findet auch außer dem h. Abendmahle eine leibliche Mittheilung, (eine Speisung des „geistlichen Leibes," um mit Schwarz und Menken zu reden) statt, aber eine allmähliche, unerkennbare, und im heil. Abendmahle nur eine momentan fixirte, objektiv gewisse erneuerte Speisung.

Was dagegen Schwarz außerdem gegen Calvin's Lehre sagt, beruht auf einem Mißverständniß derselben und dies wiederum großentheils auf einer Wortdifferenz. a) Schwarz versteht unter „Seele," wie wir sahen, nicht das substantielle seelische Leben, sondern die Gedankenwelt; er überträgt dies Verständniß nun auf die ref. Lehre, nicht ahnend, daß hier unter „Seele" gerade sein „geistlicher Leib" verstanden werde, und so findet er (S. 57) einen „Widerspruch" darin, daß nach Calvin die Seele mit dem Leib und Blut Christi gespeist werde; „die Seele kann nicht mit eigentlicher Leiblichkeit gespeiset werden, weil sie von derselben etwas ganz heterogenes ist." Die Seele im Schwarzischen Sinn allerdings nicht, wohl aber die Seele im Sinn der reformirten Kirchenlehre [19])! b) Wenn die ref.

19) Vgl. S. 100. „Dein geistlicher Leib, nicht deine Seele, soll gespeiset „werden." Freilich nicht die Seele im Sinn von Schwarz, sondern eben die Seele, welche Schwarz den „geistl. Leib" nennt. — Höchst

Kirche lehrt, während der Leib das Brod empfange, empfange zugleich die Seele den Leib und das Blut Christi, so will sie damit eben beides zu einer Identität des Aktes verknüpfen, und nur das unterscheiden, daß der Leib Christi nicht zwischen die Zähne hinein in den verweslichen Leib gegessen werde. Schwarz irrt sich also, wenn er (S. 70) meint, nach ref. Lehre werde „eine Speisung der „Seelen und eine andere des Leibes angenommen, und dadurch „dem Sacramente die Wirklichkeit der Liebe entrissen." c) Wie völlig Schwarz in dem, was er eigentlich meint, mit Calvin eins ist, und gerade von den Bestimmungen der Concordienformel abweicht, zeigt er S. 101, wo er sagt: „Die Speise für deinen geistlichen „Leib ist nicht sein himmlischer Leib, so wie der Prediger Scheibel „es zu behaupten scheinet, dessen Ansicht nicht die meinige ist, sondern „es ist sein sacramentlicher Leib, ... die leibliche Mittheilung seiner Gegenwart unter uns." Was ist dies anderes, als die, alle Schranken des Raumes und alle Gesetze der Natur überwindende Kraft des himmlischen, d. h. verklärten Leibes Christi, trotz seines Seyns im Himmel dennoch real bei uns zu seyn und sich uns mitzutheilen? d) Auch vom Genuß der Ungläubigen sagt Schwarz nichts, was nicht auch Calvin, nur noch energischer und klarer, gesagt hätte. Wir lesen nämlich S. 92: „Es ist im Brode „durch die Einsegnung etwas Wesentliches von diesem heiligen Leibe „versenket, so daß es auch für den Unwürdigen ein anderes „Brod wird, als das tägliche auf seinem Tische." Hat das ein Reformirter je geleugnet? Was Schwarz hier eigentlich im Sinne hat, ist eben doch nur dies, daß auch für den Unwürdigen ein objektiver Akt stattfindet; daß er nicht bloß so im allgemeinen

---

merkwürdig ist übrigens, wie in dem klassischen Abendmahlsliede der lutherischen Kirche („Schmücke dich, o liebe Seele") gerade der reformirte Sprachgebrauch befolgt ist. Die Seele schmückt sich, ihres Heilands Leib und Blut zu empfangen; sie tritt hervor aus der Hohle, ihr wird Christi Leib und Blut entgegengebracht. Darin zeigt sich nun recht deutlich, wie das eigentliche religiöse Interesse des Lutheraners durchaus nichts weiter, als eben diese reale, objektive Speisung der Seele (d. h. des substantiellen seelischen Mittelpunkts) verlangt.

einen „Leichtsinn" begeht, der strafbar ist, sondern daß ein objektiver Lebensfunke auch auf ihn herabfährt und dadurch, daß er ihn nicht als Lebensfunken in sich aufnimmt, zum zerschmetternden Blitzstrahl für ihn wird.

So ist also die Differenz zwischen Schwarz und der ref. Kirche in allen den Punkten, wo die ref. Kirche weniger glauben soll, als die lutherische, eine Wortdifferenz, vielfach veranlaßt durch die mystischen, der begrifflichen Schärfe ermangelnden und der Sprache der Phantasie angehörigen Redeweisen, die der Verf. liebt [20]). Nur in einem Punkte differirt sie wirklich von Schwarz, darin nämlich, daß sie die communio Christi außer dem Abendmahl, die sogenannte unio mystica, nicht, wie Schwarz, für eine rein spiritualistische Quasi-Speisung des „Menschengeistes" hält, um die reale substantielle Vereinigung erst im Sacrament eintreten zu lassen, sondern daß sie schon jene unio mystica für eine reale, seelische Vereinigung mit Christo hält. Ich möchte kaum zweifeln, daß Schwarz in diesem Punkte am allerwilligsten nachgeben würde; ebenso sollte ich denken, daß solche Bestimmungen, wie ich sie Thl. I, S. 221 ff. zu geben versucht habe, ihn und unzählige andere Lutheraner vollkommen befriedigen und ihm den Wahn benehmen würden, als mache man den Glauben zur Ursache, und den Gedanken zum Objekt der Speisung.

Gewiß den allermeisten Lutheranern ist es da, wo sie sich im Gegensatz zur ref. Kirche fühlen, nur um diese Punkte zu thun. Sie können sich jenes Mißtrauens nicht erwehren. Was sie aber dann unter den lutherischen Ausdrücken: „mit dem Munde essen, Gegenwart im Brod" verstehen, ist doch nur der actus in actu [21]), und

---

20) Darin geht er sogar weit über die symb. Bestimmungen der luth. Kirche hinaus, wenn er z. B. S. 67 von einer „absoluten Einheit des Worts und der Mittel im Sacrament" redet. Oder S. 86: „Wir behaupten demnach: der geistliche Leib Christi ist verborgen im Brode."

21) Von der eigentlichen oralen Nießung im Sinn der Concordienf. hat bis heute noch Niemand eine innere Nothwendigkeit angeben können. Selbst

so sind sie, ohne es zu wissen, mit den Reformirten in der Sache eins.

Den Reformirten, wo sie sich ihres Gegensatzes zu den Lutheranern bewußt sind, ist es wiederum darum zu thun, daß sie klar und gewiß hören möchten, man verstehe mit der Redensart „Christi Leib ist im Brod" nur die Gegenwart des Aktes im Akt, nicht die der Substanz in der Substanz; und man wolle mit der mündlichen Nießung nur das sagen, daß der Akt des mündlichen Essens des Brodes den der centralen Mittheilung Christi einschließe; und man wolle mit dem Genuß der Ungläubigen nur sagen, daß diese Objektivität des Sacraments auch für sie da sey, und sie nicht am Brode sondern an Christo selber sich versündigten, dadurch eben, daß sie ihn, der vero actu sich ihnen mittheile, vero actu zurückstießen, nicht aber, daß er wirklich empfangen werde von den Unwürdigen und also

---

Löhe, einer der schroffsten neueren Altlutheraner, weiß in seinem „Haus- „Schul- und Kirchenbuch für Christen des luth. Bekenntnisses" (Theil I, S. 114) nichts besseres zu sagen, als dies: „Worin aber besteht der „Segen des Empfangs? — Wenn wir den Leib, der für uns gegeben „ist, empfangen mit dem Munde, können wir nicht mehr zweifeln, daß „er für uns gegeben ist; wir wissen gewiß, daß wir versöhnt sind. Es „ist wie bei den Opfermahlzeiten des a. T. Man konnte an der Dar- „bringung des Opfers nicht zweifeln, wenn man von dem Opferfleische „aß." Man staunt, wenn man dies liest! Also darum muß man Christi Leib mit dem Munde essen, damit man gewiß nicht zweifle, er sey gestorben! Sollte Christus, um einem so albernen Zweifel zu begegnen, seine mündliche Nießung angeordnet haben? Wie fielen da Zweck und Mittel so äußerlich nebeneinander! Und wird, wer an Jesu Versöhnungstod wirklich zweifelt, durch den Genuß des h. Abendmahls eines besseren überzeugt werden? — Möchte Löhe aus dem von uns Theil I, S. 31—32, 36 und 103 gesagten eine tiefere Bedeutung des Essens beim Opfer einsehen lernen, zugleich aber auch einsehen lernen, daß dieses organische Aufnehmen des Geopferten nur im a. T. ein mündliches war, im n. T. dagegen ein geistliches (NB. nicht geistiges) ist.

sn Leib und Blut als eine todte, von seinem Geist getrennte Matie da eingehe, wo sein Geist nicht ist.

Was muß nun weiter geschehen, wenn eine volle, ernstliche Union zu Stande kommen soll? — Denken wir beide Confessionen personificirt einander gegenübertretend. Der Reformirte verlangt vom Lutheraner die Anerkennung für folgende exegetische Prinzipien:

a) Daß die Einsetzungsworte sich auf den Tod Christi beziehen und somit die Copula tropisch zu nehmen ist, aber nicht willkührlich sondern nach des Ap. Paulus eigner Auslegung, welcher die Worte: „das ist mein Blut des n. Bundes" auslegt durch: „das ist der neue Bund in meinem Blut."

b) Daß die Beziehung auf eine Lebensvereinigung sich erst aus einer Vergleichung von Joh. 6 mit dem Worte „der neue Bund" und mit dem Ritual des Sacramentes ergiebt.

c) Daß von keiner Art der Mittheilung Christi die Rede seyn könne, welche nicht schon bei der Einsetzung des Sacramentes vor dem Tode Christi habe stattfinden können,

und für folgende dogmatische Folgerungen:

a) daß eine Gegenwart im Brod und mündliche Nießung, im eigentlichen Sinn, d. h. im Sinn der Concordienformel genommen, in der Schrift unbegründet sey.

b) Daß man im heil. Abendmahl non novum sed denuo (nicht ein neues Genus von Vereinigung mit Christo, sondern eine neue Steigerung der außer dem h. Abendmahl vorhandenen Lebenseinheit) empfange.

c) Daß man nicht bloß in sondern auch außer dem Sacrament mit Christo real und substantiell vereinigt werde.

d) Daß diese Vereinigung schlechterdings so zu denken sey, daß sie auch vor Christi Himmelfahrt schon real eintreten konnte.

Der Lutheraner verlangt Anerkennung für folgende dogmatische Prinzipien:

a) Daß im Sacrament eine reale, momentane Speisung geschehe,

b) welche eine That Christi, und nicht ein Effekt unseres Glaubens sey,

c) und wobei nicht bloß der Geist, sondern der ganze Mens, nicht bloß mit Christi Geist, sondern mit Christo nach sein Gottheit und Menschheit gespeiset werde.

Sind nun diese beiderseitigen Forderungen vereinbar? Jedefalls, denn sie sind beiderseits wahr. Die Wahrheit muß sich veeinigen lassen. Im ersten Theil S. 214—231 habe ich eine Veeinigung versucht. Ich sage: versucht; denn ich fühle die Unvollkonmenheit und Mangelhaftigkeit des Gelingens gar wohl, obgleich ic mir doch wieder gestehen muß, daß dort viele Punkte mit meh Schärfe als je zuvor behandelt und gewiß der Verständigung näher gebracht sind [22]). Es sind jene beiderseitigen Forderungen befriedigt

22) S. 215 ist Satz 5 in der Form gänzlich mißlungen. Ich möchte ihn so gestellt wissen: „Nachdem aber durch Abnormität die Sünde in die „Welt und in die Menschheit gekommen ist, hat Gott diesen ewigen „Rathschluß der Menschwerdung so ausgeführt, daß der menschgewor„dene Logos Jesus Christus, einerseits die Spitze und das Centrum „aller creatürlich guten menschlichen Kräfte darstellt, (als der Men„schensohn) was ihm jedoch eben nur dadurch möglich ist, daß er der „ewigpersönliche, in die Zeit gekommene Sohn Gottes st; andrerseits „zugleich die sündige Welt versühnt und erlöst hat. Beides, sei„ner Begabung und Person nach, und seinem Werke nach, ist der mensch„gewordene Logos das Centrum der Weltgeschichte, und somit die ab„solute zeitliche Verwirklichungsthat des ewigen Logos, d. h. der fleisch„gewordene Logos selbst.“ — Ich sehe mich hier überhaupt zu der Bemerkung veranlaßt, daß das, was ich Theil I, S. 199—202 habe sagen wollen, etwas undeutlich gerathen und dem Mißverständniß ausgesetzt ist. Es könnte so aussehen, als betrachtete ich den ewigen Logos und den Menschen Jesus als zwei in ihrem objektiven Seyn verschiedene Wesen, und wollte nun nachweisen, wie zwischen beiden dennoch eine Quasi-Identität des Bewußtseyns stattfinde. Ich will deshalb hiemit mich feierlichst vor dieser Deutung verwahrt haben, und die S. 199 mangelnde Deutlichkeit hier nachbringen. Meine wahre Meinung war durchaus die, daß ich S. 199—202 unserm subjektiven Denken die objektiv von Haus aus bestehende Realidentität zwischen Christo und dem Logos be-

und zwar so, daß zugleich auf die bisherigen Ausdrucksweisen beider Confessionen Rücksicht genommen ist. Es ist bei jedem solchen Ausdruck das Richtige, was man damit bezweckte, und die falsche Deutung, die dem Ausdruck gegeben werden konnte, unterschieden (vgl. S. 221 ff. Satz 7 — 9 nebst dem Zusatz S. 504. Ferner Satz 11 — 14, 29 — 33, besonders 36 — 42). So ist die Vergangenheit beider Confessionen anerkannt.

Aber in welcher Form, in welcher Art und Weise soll diese Verständigung und Vereinbarung stattfinden? — Es fehlt nicht an solchen, welche den Rath geben, hinter den Streit zurückzugehen, und sich auf ein Symbol zu vereinigen, welches vor dem Streite aufgestellt wurde. Andere wollen umgekehrt, man solle die alten symbolischen Bestimmungen über das h. Abendmahl, ja wohl die alten Symbole sammt und sonders hinwegwerfen und ein neues machen.

In dieser Ausdehnung geht uns die letztere Meinung hier gar nichts an, und wir stellen ihr den einfachen Satz gegenüber, daß die Kirche nicht ihre eigene Vergangenheit wegwerfen kann.

---

greiflich machen wollte. Ich stellte also fürerst — in abstrahirender Reflexion — den Logos und den Christus als zwei nebeneinander, jeden abstrakt für sich fassend, und nun zeigte ich, wie man von dieser subjektiven Voraussetzung aus doch von selbst wieder zu der (subjektiven) Erkenntniß geführt werde, daß Jesus (objektiv) kein vom Logos unterschiedener, sondern der in Zeitform eingegangene Logos selber und als solcher der ewige Logos selber sey. Das eigentliche Räthsel war nicht, die Identität Jesu und des Logos, sondern die Identität des Bewußtseyns des ewigen und des menschgewordenen Logos zu erklären (soweit hier arme schwache Menschen von „erklären" überhaupt reden dürfen.) — Soviel im allgemeinen über jene Stelle. Ich habe seitdem über die Person Christi ausführlicher und mehr von der objektiven Seite gehandelt in meiner Zeitschrift: „Die Zukunft der Kirche" 1846, Nro. 1 — 6. — Ich muß nun nur noch eine einzelne Periode S. 199 (Z. 4 — 2 v. u.), die in der Form verunglückt ist, verbessern, und zwar folgendermassen: „Nicht sofern er „der Einzelne war, der unter Augustus gelebt hat, sondern sofern dieser „Einzelne das Centrum von Welt und Menschheit ist."

In den Hauptbekenntnißschriften des 16. Jahrhunderts ist der Gegensatz der evang. Kirche gegen die päbstliche bestimmt; diese Bestimmungen aufheben, hieße: wieder römisch werden! Die größere oder geringere Freiheit in der Verpflichtung auf die Symbole als Lehrnorm bildet ein anderes Problem; es ist das schwierige Problem der Vermittlung zwischen dem Recht und dem Leben. Doch dies zu lösen, ist hier nicht der Ort. Was die Seite des Lebens anlangt, so halten wir fest, daß keine Kirche ihr Grundbekenntniß wegwerfen kann, ohne sich selbst wegzuwerfen.

Ebendarum räth man nun andererseits, irgend ein einzelnes unter den alten Symbolen, welches vor den Streit falle, zum gemeinsamen Unionsbekenntniß zu erheben. Insofern nun die Differenz zwischen den beiden Confessionen nicht identisch ist mit der zwischen Luther und Zwingli, insofern sie vielmehr erst 1553 begann, insofern die Augsburgische Confession bloß die den Lutheranern und Reformirten gemeinsame praesentia in Coena, nicht die praesentia in pane, ausspricht, insofern die Reformirten dies allezeit selbst eifrig verfochten haben, insofern nur durch Entstellungen der ref. Lehre ein Guericke den Beweis führen kann, daß die Reformirten auch die praesentia in actu leugneten: insofern könnte man sehr geneigt seyn, die Augsburgische Confession als Unionssymbol in Vorschlag zu bringen. Sie ist auch wirklich durch die Art ihrer ersten Entstehung zu Marburg besonders dazu geeignet. Dennoch reicht sie allein in keiner Weise hin.

Denn erstlich kann der Lutheraner eben nur dadurch bewogen werden, eine Union auf Grund der Augustana einzugehen, daß der Reformirte vorher wirklich bewiesen hat, er nehme eine praesentia in actu an, d. h. mit andern Worten, daß er die ref. Lehre gegen jene genannten Entstellungen sicher gestellt hat. Dies aber kann nur durch eine authentische, offizielle Erklärung von Seiten der ref. Kirche, also eben durch eine symbolische Bestimmung geschehen.

Zweitens kann der Reformirte nur dann eine Union auf Grund der Augustana eingehen, wenn der Lutheraner ihm sicher stellt, daß der zehnte Artikel derselben wirklich nur von der praesentia in actu

verstanden und nicht die praesentia in pane hineingetragen werden, und so der Reformirte wie in einer Schlinge (oder mittels einer „Krücke") gefangen werden solle. Dies kann wiederum nur durch eine authentische, offizielle Erklärung von Seiten der luth. Kirche, also durch eine symbolische Bestimmung geschehen.

Endlich kann überhaupt da, wo einmal eine Controverse entstanden ist, nie durch bloßes Ignoriren derselben, sondern nur durch eine ehrliche Entscheidung geholfen werden.

Der einzig wahre Weg zu einer Union ist also der. Die beiden Confessionen behalten ihre Hauptbekenntnisse, d. h. diejenigen Bekenntnisse, worin sie sich im Gegensatz zur röm. Kirche constituirt haben. Was ferner die Differenzpunkte unter einander betrifft, so sind auch hier die bestehenden symb. Bestimmungen nicht zu abrogiren, sondern es muß hier eine neue Unionsakte auf kirchenrechtlich gültigem Wege aufgestellt werden, worin (in analoger Weise, wie ich es in den 46 Artikeln beispielsweise versucht habe) die ehrliche Entscheidung der Controverse niedergelegt wird, d. h. die beiderseitigen Interessen und Forderungen befriedigt und zugleich die früher gebrauchten symbolischen Ausdrücke in diesem Sinn der beiderseits mit ihnen beabsichtigten Wahrheitsmomente interpretirt, und alle damit streitenden Interpretationen ausgeschlossen werden.

Eine solche **Formula concordiae** des neunzehnten Jahrhunderts würde freilich ein theologisches, schulmäßiges Aussehen bekommen; allein einestheils ist dies schlechterdings unvermeidlich, andrentheils würde damit nicht gehindert, daß nicht für den Gemeindegebrauch (z. B. in Katechismusform) der positive Gehalt dieser unirten Abendmahlslehre, mit Weglassung aller Antithesen und historischen Interpretationen, in einer kleinen, sehr einfachen, jedem Laien verständlichen Formel aufgestellt würde.

Wie soll dies aber bewerkstelligt werden? Ich weiß es nicht; der Herr weiß es. Haben wir erst einmal für die gesammte evang. Kirche Deutschlands ein gemeinsames Berathungscollegium (und das haben wir) so ist viel möglich. Und wäre erst in Deutschland die

Union zu Stande gebracht, so würden die außerdeutschen ref. Kirchen sich sicherlich ihr anschließen; denn sie sind von der conf. Differenz unberührt und eben darum von jeher zum Frieden geneigt gewesen. Der Herr wird's versehen.

Wann aber soll diese Union zu Stande kommen? Auch das weiß allein der Herr. Was sie aufhalten könnte, wäre das Dogma von der Person Christi. Hier ist erst noch eine große Aufgabe der Theologie zu lösen. Doch auch hier scheint die Zeit der Verständigung nicht mehr ferne zu seyn. Die Angriffe der außer dem Christenthum stehenden, negativen Wissenschaft haben dazu dienen müssen, die christliche Theologie zu einer neuen Durcharbeitung des Dogmas von der Person Christi zu veranlassen. Die altkirchlichen Bestimmungen waren durch Schuld der Theologen zu todten Formeln geworden, mit denen man operirte wie mit Buchstaben in der Buchstabenrechnung, ohne sich des Werthes eines jeden solchen Ausdrucks bewußt zu werden. Besonders in der luth. Theologie waren die beiden Naturen zwei solche Buchstaben, die man addirte oder multiplicirte, ohne sich klar zu werden, was das heiße: göttliche — menschliche Natur. Hatte man doch schon von Luther's Zeiten an den Satz aufgestellt: Die eine Natur müsse an den Eigenschaften der andern theilnehmen! That man doch, als stünden beide Naturen einander gleich! Indem man die Eigenschaften addirte, übersah man, was diese Eigenschaften besagen! Man faßte (wie wir vielfach gesehen haben) die der Ewigkeit als Eigenschaften einer unendlichen Endlichkeit, und am Ende kam man doch zu der Inconsequenz, daß man zwar die Menschheit an den Eigenschaften der Gottheit theilnehmen und allgegenwärtig, allwissend, allmächtig seyn ließ, nicht aber die Gottheit an denen der Menschheit.

Diese wesentliche Lücke hat neuerdings einer der strengeren Lutheraner, Thomasius [23]), selbst gefühlt und anerkannt, und eine Fortbildung des luther. Lehrsystems vorgeschlagen, welche wir freudig

---

23) „Beitrag zur Christologie." In Harleß Zeitschr. für Prot. und Kirche, Band IX, Heft 1 ff.

begrüßen, obwohl wir sie noch durchaus nicht für genügend halten, weil sie noch immer auf der alten falschen Voraussetzung ruht, daß die göttlichen Eigenschaften als die der unendlichen Endlichkeit gefaßt, und mit den menschlichen Eigenschaften nur addirt werden. Wir begrüßen diese Erscheinung dennoch freudig, weil sich darin wenigstens ein richtiges Gefühl der Schwäche des luth. Systems, und ein richtiges Streben nach Verbesserung kund giebt.

Jene Schwäche besteht in folgendem. Nach lutherischer Lehre hat der Logos die menschliche Natur angenommen (assumptio) und ihr sofort die Eigenschaften der göttlichen mitgetheilt. Der so entstandene Gottmensch hat aber in freiwilligem Entäußerungsakte von Seiten seiner Menschheit vom Augenblick der incarnatio an bis zu dem der Himmelfahrt (oder Auferstehung?) von jenen göttlichen Eigenschaften keinen Gebrauch gemacht. Wohl aber behielt er von Seiten seiner Gottheit die göttlichen Eigenschaften. (Mit andern Worten: nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur hat sich erniedrigt). Daraus folgt nun die fatale Consequenz, daß im status exinanitionis die göttliche Natur allwissend, die menschliche aber nicht-allwissend war. So wird das Bewußtseyn Jesu bis zur Erhöhung nestorianisch zerrissen.

Thomasius sucht nun so zu helfen. Wie im Stand der Erhöhung die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen Theil nahm, so hat umgekehrt im Stand der Erniedrigung die göttliche sich aller göttlichen Eigenschaften in ebensoweit entäußert, als sich die menschliche ihrer entäußerte. So wird nun freilich die Einheit des Bewußtseyns gerettet, aber schon Schneckenburger [24]) hat nachgewiesen, daß nun die Trinität zerrissen werde, und daß diese ganze Theorie nichts sey, als die alte Zinzendorfische. Man bedenke: von der Empfängniß an bis zur Geburt war der Logos auf ein bewußtloses, schlummerndes θεῖον im Embryo reducirt. Von der Geburt an weiter hatte der Logos immer nur diejenigen Eigen-

24) In Tholuck's Anzeiger, 1846, Febr.

schaften, die Jesu als dem Menschen zukamen. Die Gottheit richtete sich da also nach der Menschheit, anstatt umgekehrt.

Ich finde nun aber viele Aehnlichkeit zwischen dieser Ansicht und der meines theuern Collegen Lange. Von einem ganz andern Punkte aus gelangt dieser zu einem ähnlichen Resultate. Lange will (mit Recht) die Menschlichkeit Jesu retten, will sich wehren gegen jeden Monophysitismus, der Jesu ein über die Menschheit hinausgehendes Mittelwesen zwischen Gottheit und Menschheit zuschreibt. Dies Prinzip, alle Momente des Lebens Jesu als ächtmenschliche, ja als Momente eines Lebens, welchem allein das Attribut der Menschlichkeit im absoluten Sinne zukömmt, zu begreifen, ist unbestreitbar richtig. Als ebenso richtig erkannten wir schon bei einer frühern Gelegenheit das Prinzip, die Wunder Christi aus seiner Person heraus, nicht seine Person aus seinen Wundern zu begreifen. Nicht dasselbe könnte ich von seiner Anwendung auf das Leben Jesu sagen. Greifen wir ein Beispiel heraus, die Stillung des Sturms. Jesus soll „keine eigentliche Anrede" an den Sturm gehalten, sondern nur „die prophetische Verkündigung" gesprochen haben, daß der Sturm nun aufhören werde [25]). Der Sturm soll nicht durch die Kraft des Wortes Jesu gestillt worden seyn, sondern die Stillung des Sturms soll in die Oeconomie des Vaters gehören, in die der Sohn nicht eingreifen dürfe, und es soll zwischen dem Thun des Vaters und zwischen dem Reden des Sohnes nur ein „Parallelismus", eine harmonia praestabilita, stattfinden. Diese Erklärung entspricht weder den Worten der biblischen Erzählung noch dem biblischen Bilde des Sohnes Gottes. Ist es kein Eingriff in Gottes Oeconomie, wenn ich auf mein Haus einen Blitzableiter setzen lasse, der fortan den Blitzen eine andere Richtung giebt, als sie außerdem würden genommen haben, ist vielmehr dies mein Thun mitsammt seinen Folgen mitvorausgesehen und mitgeordnet in Gottes ewigem Rathe, so wird es auch kein Eingriff in die Oeconomie des Vaters seyn, wenn dessen

25) Lange, Leben Jesu II, S. 314.

eingeborener Sohn, wie ich den Blitz durch eine natürliche Kraft ableite, so den Sturm durch seine übernatürliche stillt. Die Besorgniß vor Eingriffen in die Oeconomie des Vaters nöthigt also nicht zu jener Erklärung; der wahre, verborgen liegende, dem theuern Verf. ohne Zweifel selbst nicht klar bewußte Grund ist die Annahme daß Christus eine solche unbedingte Herrschaft über die Natur nicht hatte. Es wird bei Lange's Wundererklärungen mehrfach zwischen der Oeconomie des Vaters und der des Sohnes die Grenze so gezogen, daß alle unmittelbare Machtwirkung auf das Seyende als solches lediglich dem Vater zugestanden wird und dem Sohne nur die vermittelte Kraftwirkung, welche ausnahmlos durch geistigen oder moralischen oder seelischen Einfluß bedingt seyn soll, belassen wird. Darin kann ich nun nicht beistimmen. So gewiß es ist, daß die Wunder Christi für Ihn keine Wunder waren, sondern für Ihn Ausflüsse seines gottmenschlichen Wesens, so gewiß es ist, daß nicht Christus aus den Wundern zu begreifen ist, sondern die Wunder aus Christo, dem absoluten Wunder und Wunderquell, so folgt daraus nur immer noch nicht, daß es unrecht sey, Christum als „die wandelnde Allmacht" zu betrachten Der Begriff des Wunders ist mir gerade der der in der Zeitform eingegangenen Allmacht, und nicht der der bloßen höhern Entwicklungsstufe, welche die niedere durchbricht, so gern ich zugebe, daß das Resultat und somit der Zweck jener in die Zeitform eingegangenen Allmacht unter andern auch der Durchbruch der Menschheit zu einer höhern Entwicklungsstufe, vor allem jedoch die Erlösung aus der Macht der Sünde und des Todes ist. Ich möchte Christum gerade recht „die wandelnde Allmacht" nennen, nämlich die in der Zeit umherwandelnde und die Zeit selber umwandelnde. Lange ist insofern mit Thomasius eins, daß beide den Menschgewordnen in der Niedrigkeit die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart ablegen lassen. Lange's Wundererklärungen könnten als eine Consequenz des Thomasius'schen Dogmas betrachtet werden [26]. Ich dagegen unterscheide vielmehr an jenen Eigen-

---

26) Wenn Thomasius sich schlechthin gegen den Diotheletismus ausspricht,

schaften, d. h. an jenen Momenten des göttlichen Wesens, die Form der Ewigkeit von dem göttlichen Wesen selber. Mir hat Christus seine Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit nicht abgelegt; er brauchte es nicht, weil in Wahrheit die Allmacht nicht in einem Alles-mögliche-können, die Allgegenwart nicht in einem An-allen-Plätzen-seyn, die Allwissenheit nicht in einer Alleswisserei besteht; mir hat Christus das Wesen jener Eigenschaften beibehalten, d. h. die Macht der Herrschaft über die Natur, die Macht der irrthumlosen Durchdringung aller Objekte, die Herrschaft über den Raum; aber er hat diese Kräfte nicht in Bezug auf das gesammte Weltall, sondern in Bezug auf einzelne in der Zeit und im Raum ihm entgegentretende Objekte geäußert; die Allmacht wurde zur unbeschränkten (nicht zur beschränkten) Wunderkraft, sodaß Jesus (was Lange leugnet) einem Blinden „selbst das völlig fehlende Auge hätte schaffen können", (daher die Wunder, obwohl für Christum keine Wunder, doch für uns Wunder bleiben, und keineswegs die Fordrung gestellt werden kann, wir müßten aus Christi Person heraus sie alle begreifen können) die Allwissenheit zum unbeschränkten Durchschauen der Objekte, die Jesus durchschauen wollte, die Allgegenwart zur unbeschränkten Kraft sich zu versetzen, wohin er wollte. Es wird einem jeden Leser klar seyn, daß diese meine Ansicht der alten lutherischen sowie überhaupt der Ansicht der Gesammtkirche viel näher steht, als die von Thomasius.

Indem ich Christo diese Kräfte der „wandelnden Allmacht", d. h. der in der Zeitform und Zeitsphäre erschienenen ewigen Gottheit, zuschreibe, verfalle ich damit nicht im mindesten in den Eutychianismus. Denn zu jener unbeschränkten Herrschaft des Geistes über die Natur, zu jener unbeschränkten Durchdringung der Objekte der Erkenntniß,

---

so weicht Lange wenigstens insofern von den Schlüssen der sechsten öcum. Synode ab, als er die Wunderkraft nicht als erscheinende Allmacht auf die göttliche Natur zurückgeführt wissen, sondern sie mehr als eine θεανδρικὴ ἐνέργεια fassen will.

zu jener unbeschränkten Herrschaft über den Raum war die Menschheit ewig bestimmt; zu ihr wird sie einst in der Verklärung wirklich gelangen; nur durch die Sünde wurden wir geknechtet unter die Leiblichkeit, den Irrthum, die elementarische Trägheit; der aber, der ohne Sünde und der Eingeborene vom Vater war, der besaß absolut, was wir dereinst relativ zu besitzen bestimmt sind

Auch liegt in dieser Annahme kein Eingriff in die Oeconomie des Vaters. Wenn selbst der Sünder in den faktischen Weltlauf eingreifen und denselben verändern kann unbeschadet der Oeconomie des Vaters, welcher ja (nach dem bekannten Dogma vom concursus ad malum) unsre Sündenthaten, soweit sie als dingliche in den objektiven Causalnexus der Geschichte eingreifen, mitvorhergesehen und in seiner ewigen Weisheit unsre Willensfreiheit unter die Faktoren der Ausführung seiner Wege mit aufgenommen hat: wie kann dann die höhere Kraftäußerung dessen, dessen Wille mit dem Willen des Vaters eins ist, ein Eingriff in die Oeconomie des letzteren genannt werden?

Lange und Thomasius streben beide einer großen Wahrheit zu. Beide wollen das Leben Jesu in seiner ächt menschlichen Wirklichkeit begreifen. Aber offenbar gerathen beide über das Ziel hinaus, entfernen beide von der Kirchenlehre sich zu weit.

Thomasius hat Recht, wenn er das altlutherische Dogma von der Person Christi, soweit es den Stand der Niedrigkeit betrifft, aufgiebt; denn daß er es wirklich aufgiebt, kann er nicht leugnen. Das altlutherische Dogma ist, soweit es den Stand der Niedrigkeit betrifft, unbestreitbar nestorianisch. Möchte Thomasius muthig fortschreiten, und es auch aufgeben, soweit es den Stand der Erhöhung betrifft; denn hier ist es monophysitisch, wie früher genugsam gezeigt worden.

Was er selber aber an die Stelle setzen will, streift geradezu an's Ebionitische.

Das altreformirte Dogma ist in seinen Grundzügen weit richtiger. Nicht die menschliche Natur hat sich erniedrigt und die göttlichen Eigenschaften abgelegt, während die göttliche diese Eigenschaften beibehielt (sodaß diese allwissend war, jene nicht,) sondern die göttliche hat sich erniedrigt. Sie hat sich aber nicht insofern

erniedrigt, als sie mensch-wurde (wo dann die Erhöhung im Wiederaufgeben der Menschheit bestehen müßte) vielmehr hat sie in der Menschwerdung als solcher sich verklärt und verherrlicht. Sondern lediglich insofern hat sie sich erniedrigt, als sie die unter den Folgen der **Sünde** stehende Menschheit annahm, und die Erhöhung besteht darin, daß diese ihre angenommene Menschheit von den Folgen der Sünde befreit, und zu dem der Bestimmung des Menschen entsprechenden Zustande der Verklärung zurückgeführt wurde vom Augenblick der Auferstehung an.

In diesen Grundzügen ist das altref. Dogma richtig und schriftgemäß. Einer Weiterbildung bedarf es aber in Betreff der Frage, wie denn das concrete Bewußtseyn und Leben der Person Christi zu denken sey. Schon bei Zwingli und Olevian fanden wir eine sehr tiefe Auffassung der göttlichen Eigenschaften. Sie wurden nicht als unendliche Endlichkeit aufgefaßt, die Allgegenwart nicht als Seyn an allen Orten, die Allwissenheit nicht als Alleswissen u. s. w., sondern als schöpferische Kräfte. Und in diesem Sinne konnte der Heidelb. Katechismus sagen „die Gottheit könne auch außerhalb der Menschheit und dennoch persönlich mit ihr vereinigt seyn." Die Allgegenwart wurde hier als Kraft des Verhältnisses zum Raum gefaßt. Aber das müssen wir eingestehen: zur völligen Klarheit hierüber ist die ref. Kirche bis heute noch nicht gekommen. Und warum? Weil sie nicht die Ewigkeitsform und die Zeitlichkeitsform des göttlichen Wesens unterschied. Die ref. Theologen dachten sich am Ende den menschgewordenen Logos doch wieder als weltregierend, seine Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart doch wieder als auf das Weltall bezogen. Und das mußte dann freilich ebenso zu einer nestorianischen Auffassung führen, wie das altlutherische Dogma. Der Lutheraner lehrte, daß die menschliche Natur die Allwissenheit während des stat. exin. aufgegeben oder nicht-gebraucht, der Logos zu gleicher Zeit dieselbe beibehalten und gebraucht habe, daß also dieser alles wußte, jener nicht. Die ref. Theologen, soweit sie von Zwingli's und Olevian's richtiger Ahnung abfielen, lehrten, daß der Logos im weltregierenden Sinn allwissend

u. s. w. gewesen sey, während die menschliche Natur dies nicht war. So kamen beide (wenigstens in Betreff des stat. exin.) auf das gleiche Resultat, und hätten nicht nöthig gehabt, sich gegenseitig zu verketzern.

Die Lösung, und zwar die einzig mögliche und vollkommen schriftgemäße, liegt darin, daß man auf Grund der Stelle Phil. 2 die *μορφὴ θεοῦ* von der *θεότης* unterscheidet. Keine der beiden Naturen hat die göttlichen Eigenschaften aufgegeben; die menschliche nicht (wie das luth. Dogma will), weil sie sie überhaupt nicht hatte und nie hat und haben kann, so lange und so wahr die chalcedonische Formel schriftgemäß ist; die göttliche aber eben so wenig (wie Thomasius will). Vielmehr hat der Logos in seiner Menschwerdung alle göttlichen Eigenschaften beibehalten, und nur die Form der Ueberzeitlichkeit abgelegt. Er übt und offenbart die Momente seines göttlichen Wesens vielmehr in zeitlich-menschlicher Form. Die Kraft seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart ist nicht mehr auf das Weltall bezogen, sondern auf das geschichtlich-bestimmte Einzelne. So ist in dem geschichtlichen Individuum Jesus der ewige Logos Fleisch geworden; so ist durch die geschichtliche Einzelthat seines Todes Himmel und Erde mit einander versöhnt; so ist ein jedes einzelne seiner Wunder eine Erscheinung seiner Allmacht gewesen; so ist das geschichtliche Individuum Jesus auferstanden und gen Himmel gefahren, und wir haben unser Fleisch und Blut im Himmel. Auch die Regierung seiner Kirche jetzt in seiner Erhöhung ist als geschichtlich-zeitliche zu fassen, und nicht mit der ewigen Weltregierung des überzeitlichen Vaters zu identificiren. (1 Cor. 15, 24—28.) Die Form der individuellen Menschheit giebt Christus nie auf.

Werden diese Sätze (vgl. oben Theil I, S. 215, Satz 7—10) anerkannt, so ist die Union auch in diesem Punkte hergestellt. Der Kern dieser Sätze ist dieser, daß der Stand der Erniedrigung und der der Erhöhung nicht aus einer unvollkommneren und vollkommneren Vereinigung der Naturen zu begreifen ist, sondern daß beide Naturen schon im Stande der Niedrigkeit absolut vereinigt waren, und daß die Erhöhung in der Restitution der menschlichen Natur zu dem von Sünde und Tod freien Zustande zu erklären ist. — Noch eine Frage bleibt.

Wie steht es mit dem Cultus, dem Ritual? Hier ist eine Vereinigung am allerleichtesten möglich, sobald nur ernstlich von beiden Seiten anerkannt wird, daß die vollkommene Einheit in Nebendingen nicht erforderlich sey. Im wesentlichen stimmen beide Confessionen überein. Beide reichen das h. Abendmahl sub utraque; beide gebrauchen bei der Consecration die unveränderten Einsetzungsworte Christi [27]); beide erklären, daß die Consecration nur eine declarative, keine operative Bedeutung habe. In Nebendingen finden sich mancherlei Unterschiede, nicht bloß zwischen den beiden Confessionen, sondern auch innerhalb einer jeden einzelnen. In der deutschen Schweiz bedient man sich der Hostien [28]), in den übrigen ref. Kirchen weißen Brodes; in einzelnen lutherischen und reformirten Ländern wiederholt man bei der Austheilung jedesmal die Einsetzungsworte [29]), in anderen lutherischen und reformirten Ländern bedient man sich der Worte 1 Cor. 10, 16, wieder in andern lutherischen [30]) und ref. Ländern bedient man sich einer Reihe anderer Bibelsprüche, welche auf die Vereinigung Christi mit uns oder auf seinen Versöhnungstod Bezug haben; endlich sind in manchen lutherischen Ländern andere Austheilungsformeln menschlichen Ursprungs [31]) gewöhnlich. Hier möchten die Worte 1 Cor. 10, 16 wohl um ihrer Kürze willen den Vorzug verdienen; doch muß man hier einer jeden Kirche ihre Freiheit lassen. Ein andrer Unterschied findet zwischen der wandelnden, sitzenden und stehenden Communion statt. Die erstere ist in der luth. und einem großen Theile der ref. Kirche gebräuchlich, und zwar

---

27) Die ref. Kirche hat sogar die Fordrung, daß dies geschehen müsse, in eines ihrer Bekenntnisse (die Conf. Helv. post.) aufgenommen.

28) Hienach ist zu berichtigen, was Guericke Symb. S. 587 sagt.

29) Der Zusatz: „Christus spricht" ist eine moderne Erfindung, und findet sich in keiner reformirten Agende.

30) Z. B. im hannövrischen und braunschweigischen.

31) Z. B. „Der Leib Jesu Christi, des Sohnes Gottes, erhalte dich ins „ewige Leben" u. dgl.

wieder mit dem Unterschied, daß man bald einzeln, bald zu zweien, bald gruppenweise an den Tisch des Herrn tritt; die sitzende ist in Holland gewöhnlich; die Gemeinde, in Chöre getheilt, tritt, je ein Chor nach dem andern, in den Chor der Kirche, und nimmt Platz an einer Tafel, wo nun der Geistliche ihr das h. Abendmahl austheilt. Die stehende findet in einigen Kantonen der deutschen Schweiz statt, und ist wohl die unadäquateste. Die Gemeinde bleibt auf ihren Plätzen; Brod und Wein wird von den Geistlichen und Aeltesten herumgetragen, und zum Einzelnen wird gar nichts gesprochen, und so fehlt für den Einzelnen die Concentration der Darreichung, und das Moment des gemeinschaftlichen Mahles tritt ganz unverhältnißmäßig in den Vordergrund. Alles dies sind jedoch unwesentliche Unterschiede, die lediglich unter die Kategorie der Passendheit, Zweckmäßigkeit und Schönheit fallen.

Nur drei Punkte im Ritus sind eigentlich confessionell. Die lutherische Kirche läßt bei der Consecration ein Kreuzeszeichen über Brod und Wein machen, die reformirte nicht. Die erste läßt die Hostie in den Mund reichen, die zweite in die Hand. Die erstere theilt ganze Hostien aus, die zweite bricht die Hostien oder das Brod.

In der ersten dieser Differenzen kann ich nun schlechterdings gar nichts wesentliches entdecken. Eine dogmatische Differenz steckt nicht dahinter, da auch die luth. Kirche die Consecration für bloß declarativ erklärt. Der ref. Ritus ist wohl ganz unwillkührlich entstanden, um jede römische superstitio von einer Wandlung zu vermeiden. Der lutherische ist aber ebenso passend. Beide Kirchen werden dadurch am besten an den Tag legen, daß sie diesen Punkt wirklich und in der That für unwesentlich halten, daß sie einem jeden Lande seine Sitte lassen, ohne nur weiter ein Wort darüber zu verlieren.

Den zweiten Punkt betreffend, so erklärt sich die ganze Differenz auch einfach daher, daß die ref. Kirche das röm. Ritual consequenter abgeschafft hat, während die luth Kirche vielerlei unschuldige Nebendinge beibehielt. Dies kann man ihr denn auch hier, wiewohl der ref. Ritus dem „Nehmet, esset" und der Einsetzung Christi ge-

wiß mehr entspricht, doch willig zugestehn, solange sie nur zugesteht, daß das Geben in den Mund oder in die Hand wirklich reine Nebensache sey, und nicht [32]) eine dogmatische Differenz dahinter sucht.

Was endlich das Brechen des Brodes oder der Hostie betrifft, so hat die ref. Kirche dies, obwohl sie es für den passenderen, bibelgemäßeren Gebrauch hielt, da ja auch Paulus 1 Cor. 10, 16 das h. Abendmahl geradezu als „das Brod das wir brechen" bezeichnet, doch nie in dem Sinne für wesentlich erklärt, daß sie einem mit ungebrochenen Hostien gefeierten Abendmahl die sacramentliche Dignität oder Realität abgesprochen hätte. Die luth. Kirche hat die ungebrochenen Hostien ursprünglich auch ganz unwillkührlich aus der Messe herübergenommen; spätere [33]) fanden aber glücklich heraus, daß des Brechen des Brodes gefährlich sey und entweder zu einer symbolischen Betrachtung des h. Abendmahls oder zu einer superstitiösen Ansicht von einer neuen Opferung Christi veranlassen könnte — als ob nicht das eine das andere ausschlösse, und als ob nicht Gottes Wort selber (1 Cor. 11, 24) das Brechen des Brodes für ein Symbol des Todes Christi erklärte! Aber sichtlich mischte sich die Tendenz ein, zu leugnen, daß das h. Abendmahl auch Symbol, daß es nicht bloß Siegel der Lebensmittheilung, sondern auch Symbol des Todes Christi sey. Und eben darum wird die ref. Kirche, ohne darum das Brechen des Brodes für etwas zum sacramentlichen Charakter wesentliches zu erklären, doch dasselbe als den bibelgemäßen und zur Vollständigkeit des von Christo eingesetzten Ritus wesentlichen Ge-

32) Wie Guericke, Symb. S. 587, in sehr komischer Weise! Der gute Guericke meint, der ref. Sitte, das Brod in die Hand zu reichen, liege die Opposition gegen die manduc. oralis zu Grunde!! Kömmt denn das Brod nicht von der Hand doch in den Mund?!! Da hätte ja die ref. Kirche das Essen des Brodes ganz abschaffen müssen! (Schon ältere, wie Gerhard waren so pfiffig, diesen subtilen Grund zu entdecken.)

33) Vgl. Guericke ebendaselbst.

brauch festhalten müssen, und wird darin auch leicht die allgemeine Zustimmung erhalten, um so mehr, da in der gesammten alten Kirche, bis in's neunte Jahrhundert, das Brechen der Hostie üblich war.

Soviel läßt sich wenigstens mit Bestimmtheit sagen: Diese Ritualdifferenzen können unmöglich eine confessionelle Trennung begründen, wenn die dogmatische Einheit einmal vorhanden ist. Mag man jeder Landeskirche ihren Ritus lassen, oder einen neuen vermittelnden ersinnen [34]), das gilt gleichviel. — Außer dem heil. Abendmahle sind aber keine Differenzen vorhanden; denn in Betreff der Taufe kann man sich auf die von mir (Theil I, S. 60) und von Schwarz (S. 37) ganz übereinstimmend aufgestellte Unterscheidung eines passiven und aktiven Poles der Wiedergeburt vereinigen. Die absolute Prädestination aber ist von der ref. Kirche aufgegeben [35]), und schon in ihren Hauptbekenntnissen war sie nicht eigent-

34) Für einen solchen möchte ich vorschlagen: Wandelnde Communion in Gruppen. Hostien, die gebrochen und in die Hand gegeben werden mit den Worten 1 Cor. 10, 16 oder den Einsetzungsworten. Consecration mit dem Kreuzes- oder Segenszeichen. Knieender Empfang.

35) Man halte dem nicht entgegen, daß, wie mein verehrter College Schweizer in seiner ref. Dogmatik gezeigt hat, eine Grunddifferenz zwischen der altreformirten und altlutherischen Dogmatik allerdings bestanden habe. Wer wollte das leugnen? Wer wollte aber auch eine altorthodoxe Theologenschule mit der Kirche identificiren? Wer eine unbedingte Rückkehr der Kirche zur alten Orthodoxie gutheißen? — Wir haben §. 29 gesehen, daß Zwingli's Reformation nicht von der Prädestinationslehre, sondern einzig und allein von der Versöhnungslehre ausging. Daß Calvin's Prädestinationslehre keinen theologischen sondern einen anthropologischen Ursprung hatte, giebt Schweizer selbst zu. Die spätre orthodoxe Schule mußte aber, in dem Streben consequent-scholastischer Ausbildung, rückwärts steigen bis zu einer theologischen Auffassung der Prädestination, und verirrte sich deshalb vielfach bis in den Determinismus hinein, wiewohl es sich leicht dürfte zeigen lassen, daß zwischen diesem Determinismus und der pantheisirenden Abhängigkeitslehre Schleiermacher's immer noch eine

lich enthalten. Der Gegensatz war nicht: Gott erwählt uns, nicht um unsers Glaubens willen, sondern aus Willkühr. Der Gegensatz war nur: Gott erwählt uns, nicht um eines Verdienstes oder Werkes willen, sondern aus Gnaden [36]. —

---

große Kluft ist. In unsern Tagen ist der alte Gegensatz der reformirt-deterministischen Prädestinationslehre und der lutherischen (richtigen) Prädestinationslehre verschollen, und die ref. Kirche hat als Kirche (d. h. abgesehn von der Privatmeinung Einzelner, die der Kirche aufzudringen nie mehr gelingen wird) sich von der praed. absoluta faktisch losgesagt. Dagegen tritt jetzt ein ganz anderer Gegensatz auf zwischen der **pantheistischen** Ansicht, wonach die Sünde selbst (nicht bloß die Möglichkeit derselben, die Willensfreiheit) von Gott als nothwendige Entwicklungsstufe und bloßes Nochnichtseyn des Guten gewollt seyn soll, und der **christlichen** Lehre, wonach a) die von Gott gewollte, unvermeidliche Abhängigkeit des Menschen von Gott eine frei-moralische ist und die reale Entscheidungsfreiheit involvirt (sodaß der Mensch für und wider Gottes „Willen zu seiner Seligkeit" sich entscheiden kann, beidemale aber abhängig bleibt (dort in selig freier Unterwerfung, hier in unentrinnbarem Schuldgefühl), und wonach ferner b) die von Gott ewig vorhergesehene freie Entscheidung, der Menschheit sowohl als jedes Einzelnen, von Gott unter die Faktoren der Ausführung seines Rathschlusses mit aufgenommen ist. — Dieser moderne Gegensatz hat mit jenem alten nichts gemein, als daß beide im Resultate deterministisch werden. Diese Aehnlichkeit erscheint aber fast als eine zufällige, wenn man an die ungeheure Verschiedenheit in der Basis und Tendenz denkt.

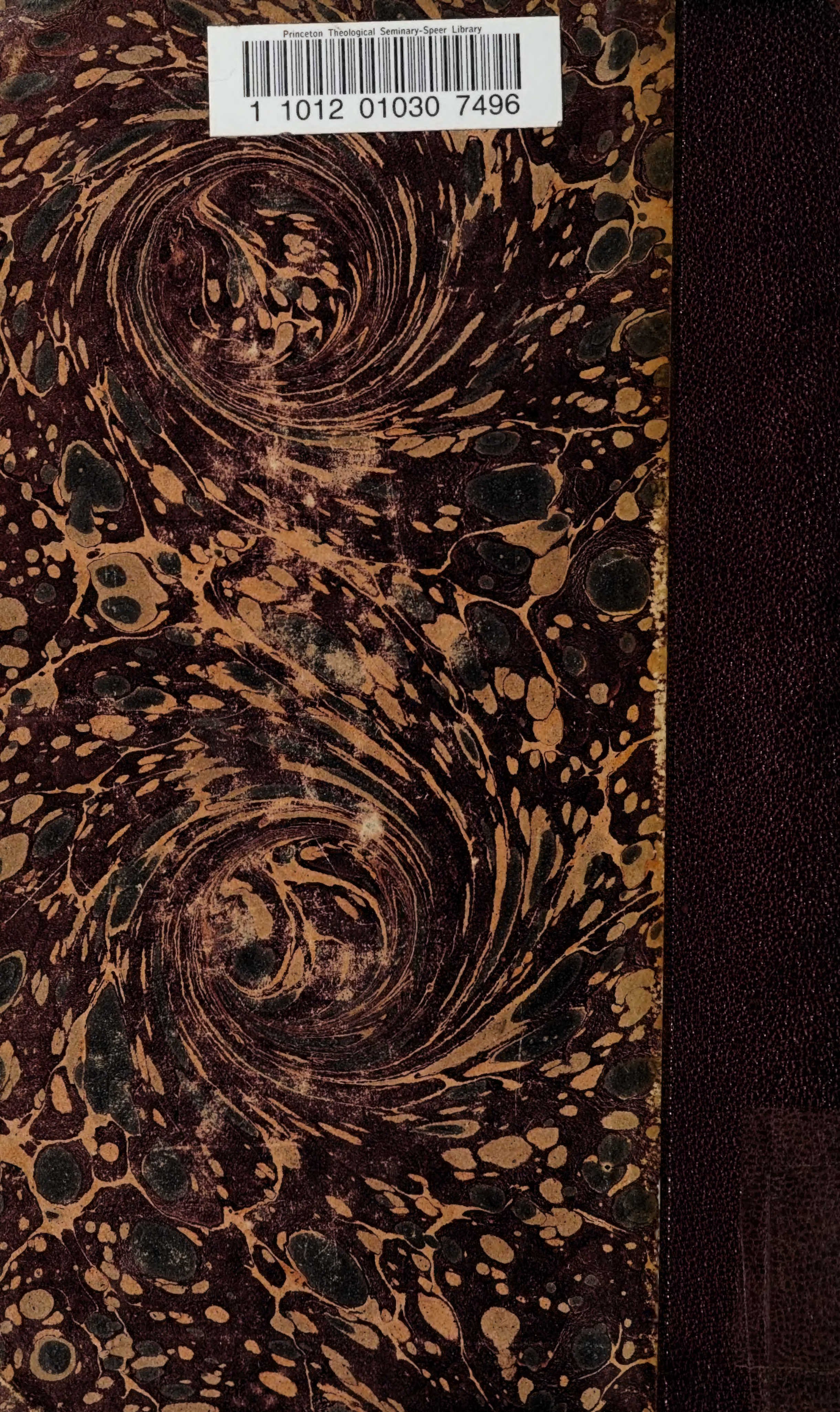
36) Besonders schön in der Conf. Helv. art. 10. Non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Christo et propter Christum nos elegit Deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum. Dies ist auch der wahre Gegensatz, den Paulus Röm. 9 behandelt. Das Problem ist: wie ist es vereinbar, daß nach Röm. 1—8 nur der Gläubige erwählt und des Heils theilhaftig seyn soll, und daß nach dem a. T. das leibliche Israel als solches

Was hindert uns nun, daß wir uns die Hände reichen? „O Herr, gieb uns Frieden!" Es ist eine böse Zeit, und hohe Noth, daß die, die Ihn lieb haben, fest und unentwegt zusammenstehn zum Bekenntniß seines Namens. Wir haben zwei Feinde, die von zwei Seiten uns anfallen, und ihre Macht ist groß. Könnte diese Schrift, die ich jetzt mit tiefbewegtem Herzen schließe, auch nur etwas dazu beitragen, die Einheit herzustellen, so müßte ich Gott preisen, der in meiner Schwachheit kräftig gewesen wäre. Das Gefühl der Schwäche beim besten Willen drückt mich tief. Ich habe vielleicht, ohne es zu wollen, manchen verletzt; aber insoweit bin ich dieserhalb beruhigt, als ich es nicht für Sünde halten kann, solche Regungen, die nicht aus der Wahrheit sind, zu strafen. Ich habe die Geschichte genommen, wie sie ist; ich habe nichts daran gemacht und gedreht. Ich strebte unerbittlich wahr zu seyn nach beiden Seiten; wenn ich auf der einen Seite mehr Unklarheit, auf der andern mehr Unwahrheit und Sünde aufgedeckt habe, so ist das nicht meine Schuld. Wer es anders findet, der beweise es mit geschichtlichen Documenten.

---

erwählt seyn soll. Antwort: cap. 9. Die Verheißung des a. T. bezog sich nicht auf das leibliche Israel als solches. Nicht die leibliche Abkunft (v. 7—9) auch nicht ein Verdienst der Werke (v. 10—13) berechtigt zu einem Anspruch auf Gottes Heil. Will der Mensch sich überhaupt auf den Standpunkt des Rechtes Gott gegenüber stellen, so kommt er übel weg; von diesem abstrakten Standpunkt aus betrachtet, ist das Geschöpf absolut rechtlos vor seinem Schöpfer, und Gott kann mit ihm in Betreff der ewigen Verdammniß eben so handeln, wie er mit Pharao in Betreff zeitlichen Untergangs gehandelt hat (v. 14—23). Darum kommt es (v. 24 ff.) auf den Glauben an die Gnade an; dieser allein, bei welchen Völkern er immer stattfinde, macht den Menschen zum Erwählten. Dadurch (cap. 10) hat Israel das Heil verscherzt, daß es durch Werke gerecht werden wollte. — Cap. 11 zeigt er dann, daß wenn das leibliche Israel auch nicht als solches zur Seligkeit, es doch dazu erwählt ist, einst als leibliches Volk in Masse gläubig zu werden.

Wer aber aufrichtig diese Bogen liest, der wird hoffentlich soviel erkennen, daß die lautere Wahrheit das Ziel war, wonach ich rang. Noch eines zum Schlusse. Wer meine dogmatische Ansicht widerlegen will, der thue es mit der Schrft. Einen anderen Richter erkenne ich nicht. Der Herr aber gebe uns allen seine Kraft, vollkommen zu seyn in eins, auf daß die Welt erkenne, Er habe uns gesandt! Amen.


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01030 7496